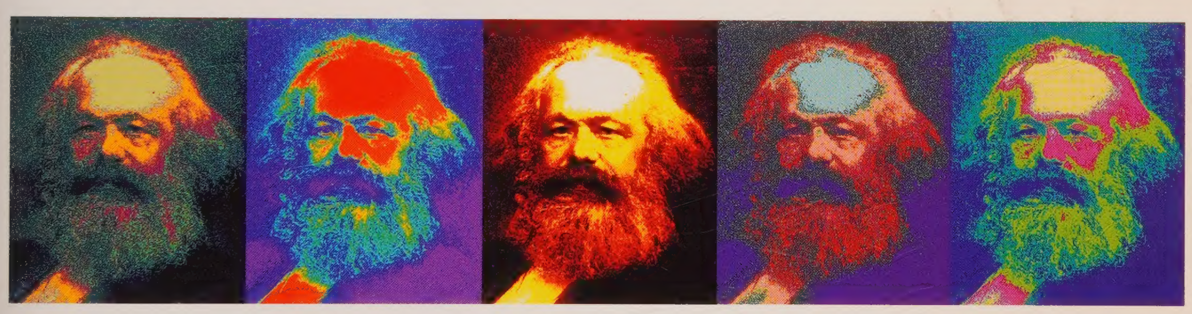
LE MANIFESTE COMMUNISTE



AUJOURD'HUI



LE MANIFESTE COMMUNISTE AUJOURD'HUI



Imprimé en France *Printed in France*

ISBN 2-7082-3378-5

Collectif

LE MANIFESTE COMMUNISTE AUJOURD'HUI



Les Editions Ouvrières
12 avenue Sœur Rosalie
75013 Paris

Note de l'Éditeur

Les textes figurant dans cet ouvrage proviennent des contributions publiées à l'occasion de la Rencontre internationale du 13 au 16 mai 1998, *Le Manifeste communiste 150 ans après.*

Les titres et les intertitres ont été rédigés par l'Éditeur et certains textes ont été réduits avec l'accord des auteurs.

L'ensemble des contributions de la Rencontre internationale (texte intégral) est disponible sur demande à Espaces Marx, 64, Boulevard Blanqui, 75013 Paris.

Nous remercions vivement toutes les personnes qui ont bien voulu collaborer à la réalisation de cet ouvrage.

Avant-propos

par Bernard Stéphan*

Quand en 1847, la Ligue des communistes commanda à deux de ses membres, Karl Marx et Friedrich Engels, un texte décrivant son programme, personne ne pouvait deviner son étonnant destin. La rédaction de ces lignes faillit d'ailleurs être retirée à ses auteurs initiaux. Marx et Engels accusaient un retard de plusieurs mois sur la date de livraison prévue. Le texte manqua de s'intituler «catéchisme communiste » ce qui à coup sûr aurait marqué différemment et le style et le contenu de l'œuvre. Il s'appela *Manifeste du Parti communiste* après de nombreuses hésitations. L'histoire même de sa rédaction marque la précarité de sa publication et interdit de le considérer comme un texte sacré porteur d'un message inaltérable traversant les siècles.

Pourquoi donc y revenir, cent cinquante ans après sa première publication le 23 février 1848 à Londres ? À cause du statut de l'œuvre d'abord. Qu'on le veuille ou non, comme nous le rappelle Francisco Fernandez Buey dans le présent ouvrage, *Le Manifeste* a fait le tour de la planète, il est devenu un classique de la littérature, quelques-unes de ses phrases sont inscrites dans les mémoires : « Prolétaires de tous les pays... », « Un spectre hante l'Europe... »,

* Directeur littéraire des Éditions de l'Atelier.

« Les eaux glacées du calcul égoïste »... Si la vitalité d'une œuvre se mesure aussi à ce qu'elle engendre chez ses lecteurs, assurément *Le Manifeste* compte parmi les morceaux les plus fameux de la littérature mondiale. Texte inclassable – politique assurément mais à mille lieues des motions de congrès, philosophique bien sûr mais aux antipodes de la thèse universitaire, historique évidemment mais radicalement différent de la somme exhaustive –. Les lignes du *Manifeste* réalisent une synthèse entre les genres, fondant dans une même écriture, une analyse théorique et un appel à l'action qui, quelque distance qu'on prenne avec son contenu, donne au texte une dimension universelle.

Au regard de ces remarques, il eût été peut-être suffisant de réunir, historiens, philosophes et linguistes pour examiner au scalpel ou au laser, les différentes strates de l'œuvre comme on dissèque un précieux parchemin. La différence avec Le Manifeste est qu'il s'agit d'un objet chaud, encore chaud devrait-on dire, après qu'on l'a cru définitivement emmuré devant un poste frontière berlinois renversé par les peuples, par un mois de décembre 1989. L'histoire était finie, prédisaient alors quelques esprits davantage portés au pronostic facile qu'à l'analyse. Et moins de dix ans plus tard, le spectre de Marx réapparaît au moment où celui du communisme soviétique est définitivement enterré avec le cadavre du dernier tsar. Le monde unipolaire est devenu un gigantesque marché, le néo-libéralisme fait figure de doctrine officielle, générant des inégalités croissantes et une exploitation sans merci de la force de travail. Le capitalisme et sa loi d'airain se déploie sur la planète laissant apparaître son étonnante capacité à absorber territoires, cultures, valeurs et peuples en même temps que sa fragilité désormais mondiale par le jeu incertain des plus-values boursières logées dans une bulle financière constamment menacée d'éclatement. Sans en percevoir toutes les modalités, *Le Manifeste* avait anticipé cette marchandisation planétaire alors même qu'en 1848 le capitalisme n'en était qu'aux prémisses de son développement à cette échelle.

À côté de cette fulgurante anticipation, de grande utilité aujourd'hui, d'autres propositions du *Manifeste* font débat, ou appelle logiquement à des prolongements : le rôle du prolétariat, le caractère inéluctable de l'avènement du communisme, le rôle de la démocratie, la place de l'État, etc. Autant de questions qui méritent mieux que la célébration révérencieuse d'un texte et de ses auteurs. Dans l'esprit du présent ouvrage, *Le Manifeste* est davantage le point de départ d'un questionnement pluriel qu'une référence centrale indépassable. Point de départ il l'est d'autant plus que la prégnance du néo-libéralisme dans sa triple dimension économique, philosophique et politique appelle à la recherche de nouvelles perspectives. L'effondrement du modèle soviétique, outre le retour critique sur le passé qu'il exige, laisse le champ libre à une confrontation de projets d'émancipation utilisant des concepts de l'œuvre de Marx non comme les dogmes d'un catéchisme mais comme des outils.

C'est dans cette visée que nous avons constitué cet ouvrage, centré sur l'actualité du *Manifeste communiste*, – actualité d'un texte mais aussi et surtout actualité de regards critiques sur le capitalisme et d'une réflexion sur la possibilité de le dépasser afin de favoriser toujours plus « le libre développement de chacun », condition du « libre développement de tous ». Nous avons donc tiré les trente-six contributions de ce livre des centaines d'interventions effectuées lors de la rencontre internationale intitulée « *Manifeste du Parti communiste 150 ans après... Un monde à gagner* », organisée à Paris du 13 au 16 mai dernier à l'initiative d'Espaces Marx.

Le choix éditorial qui a présidé à la réalisation de cet ouvrage ne fournit pas une grille officielle d'interprétation des écrits se référant à Marx. Qui pourrait avoir aujourd'hui cette prétention ? Nous avons, au contraire, pris le parti de la diversité, tant du point de vue géographique – des auteurs de quatre continents sont ici présents – que du point de vue idéologique – les différentes sensibilités intégrant l'œuvre de Marx apparaissant au travers des contributions. Cette dernière dimension doit être soulignée : le temps n'est pas si lointain où l'anathème, l'exclusion, le dénigrement de l'autre était la règle dans les différentes familles des courants se réclamant du socialisme. C'est ici le souci de la pluralité qui, fort heureusement, l'emporte et fournit au lecteur la matière, au fil des apports, de son propre débat intérieur.

Cinq temps rythment cet ouvrage. Après la publication du texte intégral du *Manifeste communiste*, une seconde partie, *Le Manifeste dans son temps et son histoire*, examine les conditions historiques qui ont présidé à la rédaction de ce texte et à sa réception dans les différents moments de l'histoire contemporaine. Une troisième partie, *De la réalité sociale au temps du Manifeste à celle d'aujourd'hui* se propose de mesurer l'actualité du texte de Marx et Engels à l'aune des changements sociaux intervenus depuis cent cinquante ans. Une quatrième partie, *La pensée théorique du Manifeste et son devenir*, met en débat un certain nombre de concepts (socialisme, communisme, démocratie, universalité, révolution, utopie, et projet) dont la réévaluation est nécessaire pour concevoir un projet de société qui ne soit pas dominé par les critères du néo-libéralisme. Une dernière partie, *Quels acteurs, pour quelle transformation politique et sociale*, se réfère à la question du type de construction politique nécessaire au dépassement du capitalisme.

Les quatre parties qui suivent la publication du texte du *Manifeste* portent toutes, à leur manière, la question de son actualité. Ce livre, bien loin de clore le débat, ouvre une série d'interrogations dont en voici quelques-unes :

• Le prolétariat identifié à la classe ouvrière reste-t-il l'acteur central d'un possible dépassement du capitalisme ?

• Peut-on identifier le communisme à une société sans classe, sans contradictions, alors même que la vie sociale, les enjeux de savoirs, de pouvoirs se complexifient ?

• Ce dépassement du capitalisme peut-il se concevoir de façon graduelle, en établissant progressivement par exemple de nouveaux critères de régulation ou implique-t-il un changement radical du pouvoir politique ?

• Quel est le paradigme de ce dépassement : l'internationalisme comme alternative à la mondialisation ? La démocratie comme processus jamais achevé contrecarrant la confiscation des pouvoirs et des richesses par quelques-uns ? Le socialisme comme projet civilisationnel s'opposant à la barbarie ?

Cet ouvrage apporte une pierre qu'il appartient au lecteur de polir pour enrichir un espace public qui a tant besoin de débats de ce type pour « faire société » et « mettre en commun » des projets émancipateurs.

Pour lire *Le Manifeste communiste**

par Francisco Fernandez Buey**

Le Manifeste communiste est un texte exceptionnel : parce qu'il est court ; parce qu'il inaugurait un genre nouveau de la philosophie politique en joignant considération historique, analyse sociologique et perspective politique à la défense explicite des intérêts d'une classe sociale, le prolétariat industriel alors presque dépourvu de tout en Europe : par ce qu'il a représenté à l'époque dans l'ensemble de l'œuvre de Marx et d'Engels ; par la signification qu'il a prise pour le mouvement ouvrier organisé des cinq continents ; par le fait qu'il a été traduit de façon répétée dans toutes les langues et dans tous les pays : par la grande audience qu'il a conquise pendant un siècle et demi.

Rarement dans l'histoire des idées aura-t-on dit autant en faveur de ceux d'en-bas, des exploités et des opprimés, en si peu d'espace. Si le vieux proverbe dit vrai, alors *Le Manifeste communiste* est doublement bon : à peine 23 pages (dans l'original allemand) pour traiter de l'un des sujets qui a le plus continûment préoccupé cette partie de l'humanité qui se soucie du mal social du monde moderne : celui des causes de l'inégalité sociale et de la lutte des classes.

---

* Texte traduit de l'espagnol par J. Rozenkier.

** Philosophe, enseigne à l'Université Pompeu Fabra (Barcelone).

De fait, le vieux dicton ne doit pas mentir, puisque *Le Manifeste communiste* a été, avec la Bible, le texte qui a bénéficié de plus de traductions et de réimpressions dans les cent cinquante dernières années. L'année même (1848) où paraissait l'édition originale allemande, *Le Manifeste* était déjà traduit en français, en polonais, en italien, en danois, en flamand et en suédois. En 1850, il fut publié pour la première fois en anglais ; dans la décennie suivante apparut la première traduction russe, faite par Bakounine. La première traduction espagnole fut publiée dans *L'Émancipation* de Madrid, en 1871. La première traduction en catalan date de 1930 ; celles en galicien et en basque sont plus récentes.

Hors de l'exégèse et du prosélytisme

L'histoire de la lecture du *Manifeste communiste*, de 1848 à nos jours – ses formes, ses circonstances, les lieux insolites où ses pages ont circulé, la biographie de quelques-uns de ses lecteurs éminents – s'enchevêtre avec l'histoire du romantisme contemporain et fournirait à elle seule un matériau plus que suffisant au développement de tous les genres de la littérature : de la comédie à la tragédie, de l'essai au drame, de la lyrique au burlesque.

Un lecteur illustre, dans l'entre-deux-guerres, alors que ceux d'en-bas se proposaient d'escalader le ciel de l'égalité, eut à l'idée de mettre *Le Manifeste* en vers. Le projet, exploré par Bertolt Brecht ne parvint pas à prendre corps, mais l'idée n'était pas farfelue. Traditionnellement, c'est la poésie qui a fixé la mémoire de la collectivité, elle contribue à fortifier le souvenir des croyances communes. Il se peut que la poésie ou la forme dramatique soient précisément les plus aptes à transmettre les idées du *Manifeste* aux jeunes postmodernes de la culture européenne, à ceux qui n'ont plus connu la lutte des classes que comme quelque chose de latent, ou encore comme un combat ambigu dans lequel les vieux lutteurs du XIXe siècle ne cessent de se reconnaître pour adversaires en même temps qu'ils éprouvent une attirance réciproque, mue par un certain érotisme sénescent – alors même que dans les deux camps, on a le regard attiré par l'autre monde : celui de la dépendance absolue, de l'esclavage rénové, de l'être-en-deçà-du-seuil-d'exploitation du salarié moderne.

À la différence du livre des livres (et à la différence aussi d'autres œuvres de Marx et d'Engels, plus scientifiques ou plus compliquées), la lecture du *Manifeste communiste* ne nécessite ni interprètes, ni commentateurs, ni exégètes, ni prêtres pour servir d'intermédiaires entre le texte et le peuple lecteur, entre les savants auteurs et les gens à qui le message est destiné. *Le Manifeste* anticipe une intuition très souvent répétée par les travailleurs dans un chant qui se chante encore, l'Internationale : « Ni dieux, ni césars, ni

tribuns. Il n'y a pas de sauveur suprême. » Une des idées centrales de la partie du Manifeste qui traite du socialisme comme mouvement est que ceux d'en-bas doivent se libérer eux-mêmes en s'auto organisant politiquement.

Admettre ce point obligera toujours celui qui prétend donner un prologue ou une introduction à cette œuvre de Marx et Engels, à se demander à quoi il sert s'il ne se veut ni curé laïque, ni commentateur pédant. Expliquer à l'aimable lecteur qu'il se trouve devant un texte exceptionnel dans l'histoire des idées, c'est enfoncer une porte déjà bien ouverte. Suggérer, comme cela a été fait si souvent, que la lecture du Manifeste est pour le lecteur passionné la voie de l'engagement au parti communiste, puisque c'est de cela qu'il s'agissait à l'origine, serait aujourd'hui de la témérité. Il n'y a pas de doute là-dessus.

La raison n'en est pas le discrédit actuel des partis communistes : être minoritaire dans ce monde, comme dans celui de Marx et dans tant d'autres, n'implique rien de particulier sur la valeur de celui qui a fait cette option. Et si cela implique quelque chose, c'est plutôt, selon moi, quelque chose de positif. Il y a une autre raison pour fuir une telle témérité dans ce prologue au *Manifeste communiste*. Elle est d'ordre historique, et l'avoir ignoré a beaucoup nui aux lecteurs passionnés de cette œuvre. La raison, la voici : le principal auteur de ce manifeste du parti communiste a rompu très tôt avec les promoteurs du parti à cause de leur esprit sectaire et ne trouvera plus de sa vie aucun parti à proprement parler au sein duquel il puisse agir en toute tranquillité d'esprit. Lui, qui avait toujours présenté comme indispensable à leur émancipation l'organisation politique des travailleurs, ne se sentit à son aise, et encore relativement, que dans une association, l'Internationale, qui fut quelque chose de plus, bien plus, qu'un parti politique au sens strict : un mouvement politico-social hétérogène et pluriel, avec des courants internes très différenciés.

Si l'on écarte donc les rôles d'exégète, de médiateur et de capteur de prosélyte, il reste alors quelque chose de plus modeste à faire : informer afin de contextualiser le texte dans l'histoire des idées, et essayer de réfléchir aux raisons qui font que, en dépit de tout, il vaut encore la peine aujourd'hui de lire – ou le cas échéant de relire – *le Manifeste*, cent cinquante ans après sa publication.

Cette réflexion sur l'intérêt de la lecture de ce classique peut se faire de deux façons également valables selon moi. La première consisterait à se distancier autant que possible du texte, et à considérer *Le Manifeste* comme l'un des livres qui composent le canon de la philosophie politique européenne, et le traiter selon l'usage académique en matière de classique : avec rigueur philologique, dans l'esprit comparatif et avec une attention privilégiée pour le moment historique où s'est située sa rédaction. Tout comme lorsqu'il s'agit de Machiavel, d'Hobbes, de Montesquieu ou de Tocqueville. La deuxième façon de réfléchir à son intérêt actuel, sans pour autant dédaigner la première,

consiste à situer la lecture du classique dans le cadre de la tradition libératrice qu'il a lui-même inauguré, en s'appropriant donc les préoccupations et le point de vue de Marx et d'Engels dans une situation aujourd'hui fort différente du moment historique où ils ont écrit. Je sais bien que cette façon de voir n'est pas à la mode, et qu'aller à l'encontre des modes c'est comme prendre le chemin du désert ; mais je sais aussi – grâce à Leopardi – que la mode, parce qu'éphémère, est sœur de la mort.

Un texte impossible à momifier

Dans la tradition inaugurée par Marx et Engels dans *Le Manifeste*, la première étape de la libération de ceux d'en-bas,, des exploités et des opprimés, est la prise de conscience : prise de conscience de ce que l'on a été et de ce que l'on est. Prendre conscience veut dire savoir se situer dans l'histoire et dans le présent de l'humanité. Avant 1847, avant la rédaction du *Manifeste*, la littérature politique que les intellectuels, érudits, humanitaires ou compatissants, avaient produite en faveur des pauvres gens oscillait entre la prophétie, le messianisme, l'utopie et le sarcasme critique à l'encontre de ceux d'en-haut, des classes dominantes. L'idée même d'une société d'hommes socialement libres et égaux était identifiée à un passé idéalisé, antérieur à l'existence même de la propriété privée, à ce que l'on a appelé « l'Âge d'or », ou bien s'achevait, comme dans *L'utopie* de Thomas More sur une plaisanterie ironique, du genre « voilà l'idéal, mais comme il est hors d'atteinte pour nous, buvons en espérant des jours meilleurs ». Thomas More mourut assassiné par le pouvoir de l'époque. D'autres dirent : « Un jour viendront des temps meilleurs où les souhaits anciens et répétés des pauvres et des démunis se verront enfin réalisés. » Mais le temps passa, le vieux régime de la monarchie absolue s'écroula et les nouveaux pauvres n'eurent plus qu'à retourner aux espérances éternelles.

C'étaient là des livres admirables, que ceux d'en-haut, ceux qui avaient et ont le pouvoir, peuvent lire aujourd'hui presque toujours sans être dérangés. Une fois révolue l'époque où ils furent écrits, et limées leurs arêtes critiques, on peut les lire sur l'olympe et même avec délectation et plaisir esthétique. Les professeurs ont consigné au bas de leurs pages des notes savantes et pertinentes et maintenant certains de ces ouvrages peuvent même être entendus de façon compréhensible comme le contraire de ce que leurs auteurs avaient voulu dire à leurs contemporains.

Ils n'en va pas ainsi du *Manifeste communiste*.

Il y a de nombreuses éditions, sinon en librairie du moins dans nos bibliothèques, mais aucune pour autant que je sache ne comporte le genre de notes qui momifient pour toujours un classique. Il y a des éditions meilleures

et d'autres pires, il y en a de dogmatiques et des scientifiques, des érudites et des combatives – mais point de momifiantes. Par ailleurs, il est significatif que les grandes maisons d'éditions espagnoles – c'est symptomatique – n'aient pas eu le moment d'édition du Manifeste disponible dans leurs classiques. Et s'il s'en trouve une, voici longtemps qu'elle a été retirée du catalogue. Sans doute, le grand éditeur dira : qui de nos jours va lire *Le Manifeste communiste* après la chute du communisme ?

L'art de bien vieillir

C'est là, certainement, une bonne question. Une question à laquelle ont répondu récemment les responsables de l'enseignement secondaire officiel, s'agissant des étudiants de philosophie au niveau COU – et la réponse me semble pertinente. Ainsi donc, pour la première fois depuis longtemps, les jeunes étudiants vont pouvoir lire *Le Manifeste* avec une relative tranquillité d'esprit, comme on lit un classique : sans devoir faire de l'ouvrage une arme contre le camarade d'à côté. Et je crois que cette lecture, en ce XXe siècle finissant, au moment où l'idée même de socialisme est à reconstruire, va donner naissance à un genre de passions très différentes de celles qu'engendrait cette lecture il y a quelques décennies quand *Le Manifeste* était pour nous une lecture clandestine, un fruit défendu.

Je voudrais maintenant ajouter à celle des responsables de l'enseignement ma propre réponse à la question posée.

Même si l'on suppose que l'histoire récente a, comme on dit fréquemment, réfuté la prospective de Marx et d'Engels, cela ne saurait être une raison suffisante pour cesser de lire le Manifeste communiste. Depuis le XVIe siècle, l'histoire de la science n'a fait que réfuter, les unes après les autres, bien des idées fondamentales contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament : pour autant, les bonnes gens, y compris la plupart des hommes de science du XXe siècle, n'ont pas cessé de lire la Bible. Et les bonnes gens ont raison, car ce livre est plein de choses très intéressantes que la reconnaissance de la théorie copernicienne et de la théorie de Darwin sur l'évolution ne rendent pas caduques. Personne pour ainsi dire ne songerait de nos jours à aller chercher un remède à ses maux dans l'*Apologie* de Socrate, l'*Utopie* de Thomas More ou la *Très brève histoire de la destruction des Indes* de Bartolomé de Las Casas : ce serait cependant une sottise que d'en tirer argument pour conclure à l'inutilité de la lecture de ces œuvres parce que leur temps est révolu. Quiconque s'est consacré à l'enseignement sait bien que chaque année ces textes émeuvent la jeunesse, indépendamment du fait que Socrate ait été vaincu dans son combat lors de la démocratie athénienne, que Thomas More ait payé de sa vie son audace dans l'Angleterre du XVIe siècle, ou que

Bartolomé de Las Casas se soit retrouvé presque seul dans sa lutte pour défendre les Indiens de l'Espagne impériale. Et n'est-ce pas justement pour cela même que nous émeuvent ce qu'ils ont dit ou écrit ?

Les classiques ne sont pas cotés en Bourse. Ce qui caractérise un texte classique, ce n'est pas le profit immédiat que quelqu'un – l'aimable lecteur, en l'occurrence – va retirer de sa lecture, mais le fait que dans son essence, qu'elle soit narrative, poétique, philosophique ou de politique sociale, il ait su vieillir : car dans son vieillissement des choses importantes continuent à nous être dites, à nous émouvoir, à nous donner à penser : à ce que nous avons été, à ce que nous sommes, à ce que nous aurions pu être, à ce que nous voudrions être.

Le Manifeste communiste est un texte de ce genre. De ceux qui, somme toute, ont bien vieilli. De ceux qui parlent de l'une des aspirations intrinsèques de l'être humain qui, en tant qu'animal rationnel, est un être civil qui, en certaines occasions, a estimé qu'il valait la peine de prendre des risques pour sa propre émancipation, pour se libérer des chaînes de l'oppression, pour mettre fin à la domination que des hommes exercent sur d'autres hommes.

Une lecture toujours troublante et inquiétante

La lecture du *Manifeste* engendre toujours le trouble, l'inquiétude. Depuis la première phrase : « Un fantôme parcourt l'Europe (au choix : « un spectre hante l'Europe », NDT) : le fantôme du communisme », jusqu'à la dernière : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » , le lecteur sera toujours saisi par l'impression d'être concerné et, qui plus est, très sérieusement. L'histoire raconte quelque chose qui nous affecte profondément. Aujourd'hui encore, quand les plaisanteries intellectuelles sur le « fantôme qui parcourt l'Europe » sont à l'ordre du jour et que le mot même de « communisme » est complètement discrédité, les vingt et quelques pages du Manifeste continuent de troubler le lecteur ainsi que le professeur qui doit expliquer à ses élèves, en les contextualisant, les idées qui s'y trouvent.

Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi ce trouble et tous ces sourires nerveux retenus chaque fois que l'on ouvre le Manifeste, et qu'on y lit que l'histoire de toutes les sociétés jusqu'à ce jour est l'histoire de la lutte des classes, ou encore que les ouvriers n'ont pas de patrie ? Pourquoi une telle crispation, si le prolétariat dont il est question n'existe plus, si le capitalisme dont il est question n'existe plus, si la lutte de classes dont il est question n'existe plus, si le communisme dont il est question n'a jamais existé et que là où on a prétendu qu'il existait il s'est aujourd'hui effondré ?

Il n'est pas facile de répondre directement à cette autre question. Mais j'imagine que les raisons sont les mêmes que celles qui provoquent le trouble

du lecteur chaque fois qu'il se trouve en face de l'un des classiques déjà cité, ou du Zarathoustra de Nietzsche, des textes de Sade, ou de l'interprétation freudienne des rêves.

Il y a là quelque chose, dans ces textes, qui ont en commun avec *Le Manifeste* la passion pour la libération de l'homme ; quelque chose qui, par-dessus nos intérêts et nos convictions, nous fait balancer – comme partagés – entre deux sentiments : l'auteur – pensons-nous à partir de l'expérience historique accumulée – exagère, généralise par trop : mais de cette passion exagérée jaillit une vérité, une vérité essentielle que ceux qui n'exagèrent pas prétendent nous dissimuler. Peut-être parce que la mesotes, l'équilibre, la mediocritas, la discrétion, le Parnasse esthétique et la raison pure à laquelle nous aspirons et ne cesserons d'aspirer, sont des attributs de l'être bien avec le monde, alors que l'hybris, l'excès est en revanche l'état obligé de l'homme qui ne peut se réconcilier avec un monde déchiré par les inégalités et partagé par la domination de classe ?

Ce qui nous trouble, à la lecture des classiques comme ceux que l'on a cités, c'est peut-être de devoir admettre que toutes les opinions ne se valent pas en toute chose (et que par voie de conséquence, la démocratie établie, celle-ci ou telle autre, ne compte pas en matière de savoir). Ce qui nous trouble, c'est de devoir admettre que nous ne sommes pas ce que nous prétendons être quand nous agissons en public (et que donc, d'un point de vue méthodologique, il faut savoir distinguer entre éthique et politique). Ce qui nous trouble, c'est de découvrir à notre grand dam que les nôtres se conduisent parfois pire que des barbares (et que donc, si nous voulons dépasser l'hypocrisie régnante, nous devons avoir recours à un autre concept de barbarie). Ce qui nous trouble, indépendamment de l'âge, c'est de capter la connexion intime qui s'établit entre la sexualité et la raison, entre la sexualité et le rêve (et que donc notre culture d'occultation du désir produit aussi malaise, misère psychique).

Ce qui nous trouble, dans le cas du *Manifeste*, c'est que quelqu'un ait osé affirmer que dans ce monde ici-bas, ceux qui n'ont rien pourraient avoir une conscience et une voix propre, et s'unir politiquement pour former une nouvelle hégémonie politico-culturelle et une société des égaux d'un point de vue social. Et cela nous trouble, précisément, parce que cela n'a pas été dit à la façon donc ceux d'en-bas étaient habitués à l'entendre des amis du peuple dans les siècles précédents : assortie de la promesse d'un messie, ou de proclamations de confiance dans la bonne volonté de ceux qui ont trop de tout ; ou en montrant de l'index de la main droite, depuis le radeau de sauvetage, la direction du monde nouveau, tandis que l'index étincelant de la main gauche désignait une poitrine, celle-là même du héros de toujours qui doit les guider une fois encore et par droit de caste, jusqu'au monde des égaux.

Le programme communiste aurait pu avoir été un catéchisme élaboré par des esprits éclairés en forme de questions et réponses pour les simples gens,

à la manière de tant de catéchismes religieux. Engels avait songé à cette forme éculée pour le programme communiste. Et il rédigea effectivement un catéchisme. Mais il changea vite d'avis à juste titre : « Selon moi, il vaudrait mieux renoncer au genre catéchisme, et appeler cela manifeste communiste. Comme il faudra inclure une certaine quantité de matériaux historiques. La forme actuelle ne me paraît pas convenir. Je réfléchis à ce que j'ai déjà fait. C'est sous forme narrative simplement. » (Engels à Marx : M.E.W. XXVII, 107). Engels a bien fait de laisser la rédaction finale du Manifeste aux mains de Marx, qui est passé de la forme simplement narrative à l'exposé de la complexité dialectique du drame historique, dans lequel la volonté et la conscience des hommes divisés et socialement affrontés jouent (ou peuvent jouer) autant que les conditionnements externes.

Un programme fondamental

Un manifeste est, par définition, toujours schématique et propositionnel. Tel est aussi *Le Manifeste communiste*. Quand il s'attache à décrire, en reconstituant le drame historique de la lutte des classes, il livre en même temps des interprétations, il affirme un point de vue sur l'histoire dans sa totalité. Il s'agit dans ce cas du monde, et surtout du monde du capitalisme, vu d'en-bas. De même, un manifeste quand il avance des propositions doit le faire sous forme de thèses ou d'affirmations très taxatives, sans ambiguïtés, sans obscurités. Un manifeste n'est ni un traité, ni un essai ; ce n'est pas le lieu pour des nuances philosophiques ni pour des précisions scientifiques. Un manifeste n'est pas non plus le programme détaillé de ce que tel ou tel courant ou parti se propose de faire dès demain. Un manifeste doit résumer l'argumentation de la tendance dont il se réclame à ce qui est essentiel ; c'est un programme fondamental, pour ainsi dire.

Et en ce sens, ce qui a rendu durable *Le Manifeste communiste*, ce qui lui a permis de bien vieillir, c'est la grâce avec laquelle ses auteurs ont su intégrer les nuances philosophiques en matière historique et la vocation scientifique de l'économiste sociologue qui, donc, met son savoir au service des autres, du plus grand nombre. Dans la lutte entre bourgeois et prolétaires, *Le Manifeste* prend parti. Ses auteurs savent que la vérité, c'est la vérité – qu'elle soit dite par Agamemnon ou par son porcher. Mais ils savent aussi que le moderne porcher d'Agamemnon se retrouvera inquiet, perplexe après avoir entendu de la bouche de son maître, de son bourgeois, le vieux discours logique sur la vérité : « de consensus ». Il demeurera dans l'inquiétude ce porcher d'Agamemnon qui veut se libérer, car il a déjà sa culture, il est en voie d'acquisition d'une culture propre : il a appris que la vérité n'est pas qu'affaire de mots,

mais de faits, d'actes et de comportements, d'intentions et de réalisations : *verum factum*.

Ce dernier point est une clef pour la bonne compréhension du texte. *Le Manifeste* ne se borne pas à décrire : il qualifie, il appelle les choses par leur nom.

Lorsque Marx et Engels disent si nettement, par exemple, que les ouvriers n'ont pas de patrie, ils ne font pas de sociologie ; ils ne décrivent pas la situation du prolétariat ; ils n'énoncent pas une donnée qui découlerait d'une quelconque enquête sociologique récente. Ils polémiquent contre ceux qui reprochaient et reprochent encore aux communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité. Marx et Engels n'ignoraient pas – tant s'en faut – le sentiment national des travailleurs de l'époque, et eux-mêmes, qui vécurent dans divers pays européens, se sont affirmés eux aussi à l'occasion – comme tout un chacun non dépourvus de sentiments – et face à d'autres, en tant qu'Allemands qu'ils étaient. Mais comme, dans le même temps, ils connaissaient bien l'uniformisation des conditions de vie à laquelle mènent la concentration des capitaux et le marché mondial, ils devaient considérer comme un outrage à la raison la manipulation du sentiment national à laquelle se livraient ceux d'en-haut au nom des patries respectives. Si bien que celui qui lirait cette affirmation du Manifeste comme s'il s'agissait de la conclusion d'une enquête sociologique, ou bien est quelqu'un qui ne veut rien comprendre, aveuglé par la passion, ou bien quelqu'un qui n'a rien appris. Pour mieux comprendre cette phrase controversée, on pourrait aujourd'hui la traduire ainsi : les ouvriers n'ont pas de patrie parce que ceux qui ont le pouvoir ne leur en ont pas donné ou la leur ont reprise. Car, comme l'a écrit le poète :

> Rien que le pays, ce n'est pas la patrie
> La patrie, ô amis, c'est un pays juste.

Lorsque, pour donner un autre exemple, Marx et Engels parlent dans *Le Manifeste* de la bourgeoisie en tant que classe sociale, ils ne se bornent pas non plus à décrire : ils qualifient. Ils n'insultent pas pour autant l'adversaire, ni ne lui dénient sa valeur, ni le méprisent. Bien au contraire : ils construisent l'exposé de la configuration historique de la culture bourgeoise comme un hymne majestueux à ses conquêtes : techniques, économiques, civilisatrices. La manière dont cet hymne est construit avec, en contrepoint répété, le passé et le présent, l'économie et la morale – sentiment et calcul, exaltation de la technique et conscience de la deshumanisation – est ce qu'il y a de meilleur dans *Le Manifeste communiste*, son sommet. Car voilà bien en effet où nous sentons que nous sommes : dans les eaux glacées du calcul égoïste, dans la division de l'esprit entre technique et morale, entre le progrès technique et la dévalorisation du sentiment.

Et si, dans *Le Manifeste*, cet hymne s'achève en requiem pour la culture bourgeoise, cela n'est pas dû seulement à la sympathie des auteurs pour l'autre classe, celle de ceux qui n'ont rien. C'est aussi pour d'autres raisons que l'on ne fait ici que pointer, mais qui comptent beaucoup. C'est parce que la société bourgeoise crée trop de civilisation (trop de moyens, trop d'industrie, trop de commerce) ; ce qui tôt ou tard doit conduire à la crise économique et culturelle. Voilà pourquoi Marx et Engels, esprits éclairés, héritiers de l'humanisme de la Renaissance mais avec une touche de romantisme, ne souhaitent pas, ne veulent pas l'autre conclusion possible à la lutte des classes que leur formation historiographique leur suggère alors : la destruction réciproque des classes en lutte. Ils n'en veulent pas justement parce qu'ils connaissent l'histoire, parce qu'ils connaissent l'histoire de l'Europe : parce qu'ils savent que cela implique la barbarie. Ils ne veulent pas d'une égalisation sans culture, une table rase, d'un nivellement sans reconnaissance des mérites, d'un communisme sans reconnaissance des besoins. Ils veulent se rattacher à l'idéal de bon gouvernement de la Renaissance et du siècle des Lumières.

J'ai dit que *Le Manifeste* qualifie, appelle les choses par leur nom. Il faut préciser qu'il les nomme ainsi qu'on les voyait d'en-bas, comme les voyaient en 1847 ceux qui vivaient de leurs mains, du travail salarié. Appeler les choses par leur nom est fondamental pour être quelqu'un. En amont, on n'est rien si l'on n'entend pas son nom de la bouche de l'être aimé. Dans le domaine de la politique et de la lutte sociale, on n'est rien si l'on accepte le nom que donnent à la chose, à leur chose, ceux qui ont le pouvoir. Le combat pour nommer correctement et précisément est le premier acte de la lutte consciente de classe. Marx et Engels le savaient bien.

La prostitution du nom de leur chose, le communisme moderne, Marx et Engels n'en sont pas responsables. Beaucoup pensent que si, et ironisent aujourd'hui sur le fait que Marx devrait demander pardon aux travailleurs. Je pense que non. Je dirai pourquoi en conclusion. Les traditions, comme les familles, créent des liens très forts entre les gens qui y vivent. L'existence de ces liens si forts a presque toujours pour conséquence l'oubli de qui l'on est au sein de cette tradition : les gens ne conservent que le nom de la famille, qui est ce qui se transmet, et perdent leur nom propre. Cela est arrivé aussi dans l'histoire du communisme. Mais de même qu'il est injuste de rendre coupables les fils du même nom pour les fautes commises par leurs pères, et vice-versa, ce serait de même une injustice historique que de tenir les auteurs du *Manifeste communiste* pour coupables des erreurs et fautes de ceux qui par la suite ont, de bonne ou de mauvaise foi, utilisé leur nom.

Soyons raisonnable, pour une fois. Il ne viendrait à l'idée de personne de rejeter sur les épaules de Jésus de Nazareth la responsabilité des fautes commises au cours de l'histoire par tous ceux qui ont porté le nom de chrétiens, de Torquemada au général Pinochet, en passant par le général Franco. En nous traiterions assurément de sectaire celui qui prétendrait établir

une relation de cause à effet entre le Sermon sur la Montagne et l'Inquisition romaine ou espagnole.

Dès qu'il est question d'idées et de faits, de mouvements collectifs et de croyances partagées, il ne faut pas en rester à l'étiquette familière ou au vague écho en isme, il faut recommencer à demander à chacun son nom propre.

À chacun le sien, donc. Du moins en attendant que vienne le temps de « à chacun selon ses besoins ; de chacun selon ses capacités ».

Première partie

LE MANIFESTE DU PARTI COMMUNISTE PAR KARL MARX ET FRIEDRICH ENGELS (texte intégral*)

* Traduction de Laura Lafarge, publié aux Éditions sociales.

Le Manifeste du Parti communiste (a)

par Karl Marx et Friedrich Engels

I. Bourgeois et prolétaires[1]

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours[2] est l'histoire de luttes de classes.

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurandes et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition de deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts (b), une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs et, de plus, dans presque chacune de ces classes une nouvelle hiérarchie particulière.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de

nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société entière se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement : la bourgeoisie et le prolétariat.

Des serfs du Moyen Âge naquirent les citoyens des premières communes (c) ; de cette population municipale sortirent les premiers éléments de la bourgeoisie.

La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique offrirent à la bourgeoisie montante un nouveau champ d'action. Les marchés des Indes orientales et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce colonial, la multiplication des moyens d'échange et, en général, des marchandises donnèrent un essor jusqu'alors inconnu au négoce, à la navigation, à l'industrie et assurèrent, en conséquence, un développement rapide à l'élément révolutionnaire de la société féodale en décomposition.

L'ancien mode d'exploitation féodal ou corporatif de l'industrie ne suffisait plus aux besoins qui croissaient sans cesse à mesure que s'ouvraient de nouveaux marchés. La manufacture prit sa place (d). La classe moyenne industrielle supplanta les maîtres de jurandes : la division du travail entre les différentes corporations céda la place à la division du travail au sein de l'atelier même.

Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse : les besoins croissaient toujours. La manufacture, à son tour, devint, insuffisante. Alors la vapeur et la machine (e) révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture ; la classe moyenne industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes.

La grande industrie a crée le marché mondial préparé par la découverte de l'Amérique. Le marché mondial a accéléré prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, des voies de communication. Ce développement a réagi en retour sur l'extension de l'industrie ; et, au fur et à mesure que l'industrie, le commerce, la navigation, les chemins de fer se développaient, la bourgeoisie se développait décuplant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan les classes léguées par le Moyen Âge.

La bourgeoisie, nous le voyons, est elle-même le produit d'un long processus de développement, d'une série de révolutions dans le monde de production (f) et d'échange.

Chaque étape de développement de la bourgeoisie s'accompagnait d'un progrès politique correspondant. Corps social opprimé par le despotisme féodal, association armée s'administrant elle-même dans la commune[3], ici république urbaine indépendante[4], là tiers état taillable et corvéable de la

monarchie[5], puis, durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse dans la monarchie féodale ou absolue, pierre angulaire des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est finalement emparée de la souveraineté politique exclusive dans l'État représentatif moderne (g). Le pouvoir étatique moderne n'est qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière.

La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du « paiement au comptant ». Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste.

Elle a supprimé la dignité de l'individu devenu simple valeur d'échange ; aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté de commerce. En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités considérées jusqu'alors, avec un saint respect, comme vénérables. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, elle en a fait des salariés à ses gages.

La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent.

La bourgeoisie a révélé comment la brutale manifestation de la force au Moyen Âge, si admirée de la réaction, trouvait son complément approprié dans la paresse la plus crasse. C'est elle qui, la première, a fait la preuve de ce dont est capable l'activité humaine : elle a créé de tout autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques ; elle a mené à bien de tout autres expéditions que les invasions et les croisades.

La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. Ce bouleversement continuel de la production, ce constant ébranlement de toutes conditions sociales, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent ; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout

ce qui était sacré est profané, et les hommes sont enfin forcés d'envisager leur situation sociale, leurs relations mutuelles d'un regard lucide.

Poussée par le besoin de débouchés de plus en plus larges pour ses produits, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, mettre tout en exploitation, établir partout des relations.

Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont évincées par de nouvelles industries, dont l'implantation devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, industries qui ne transforment plus des matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions du globe les plus éloignées, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du monde à la fois. À la place des anciens besoins que la production nationale satisfaisait, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'isolement d'autrefois des régions et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et il en va des productions de l'esprit comme de la production matérielle. Les œuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles ; et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle.

Grâce au rapide perfectionnement des instruments de production, grâce aux communications infiniment plus faciles, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est l'artillerie lourde qui lui permet de battre en brèche toutes les murailles de Chine et contraint à la capitulation les barbares les plus opiniâtrement hostiles à tout étranger. Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elles ce qu'elle appelle civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image.

La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a créé d'énormes cités ; elle a prodigieusement augmenté les chiffres de population des villes par rapport à la campagne, et, par là, elle a arraché une partie importante de la population à l'abrutissement de la vie des champs. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a rendu dépendants les pays barbares ou demi-barbares des pays civilisés, les peuples de paysans des peuples de bourgeois, l'Orient de l'Occident.

La bourgeoisie supprime de plus en plus la dispersion des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population,

centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains. La conséquence nécessaire de ces changements a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements, des tarifs douaniers différents, ont été regroupées en *une seule* nation, avec *un seul* gouvernement, *une seule* législation, *un seul* intérêt national de classe, derrière *un seul* cordon douanier (h).

Classe au pouvoir depuis un siècle à peine, la bourgeoisie a créé des forces productives plus nombreuses et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Mise sous le joug des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, régularisation des fleuves, populations entières jaillies du sol – quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social ? (i).

Nous avons donc vu que les moyens de production et d'échange, sur la base desquels s'est édifiée la bourgeoisie, ont été créés dans le cadre de la société féodale. À un certain stade d'évolution de ces moyens de production et d'échange, les rapports dans le cadre desquels la société féodale produisait et échangeait, l'organisation sociale de l'agriculture et de la manufacture, en un mot les rapports féodaux de propriété, cessèrent de correspondre au degré de développement déjà atteint par les forces productives. Ils entravaient la production au lieu de la stimuler. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait briser ces chaînes. On les brisa.

Ils furent remplacés par la libre concurrence, avec une constitution sociale et politique appropriée, avec la suprématie économique et politique de la classe bourgeoise.

Nous assistons aujourd'hui à un processus analogue. Les rapports bourgeois de production et d'échange, de propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre chose que l'histoire de la révolte des forces productives contre les rapports modernes de production, contre les rapports de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et de sa domination. Il suffit de mentionner les crises commerciales qui, par leur retour périodique, remettent en question et menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise. Ces crises détruisent régulièrement une grande partie non seulement des produits fabriqués, mais même des forces productives déjà créées. Au cour des crises, une épidémie qui, à toute autre époque, eût semblé une absurdité, s'abat sur la société – l'épidémie de la surproduction. La société se trouve subitement ramenée à un état de barbarie momentanée ; on dirait qu'une famine, une guerre d'extermination généralisée lui ont coupé tous ses

moyens de subsistance ; l'industrie et le commerce semblent anéantis. Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne favorisent plus le développement de la civilisation bourgeoise[6] et les rapports bourgeois de propriété ; au contraire, elles sont devenues trop puissantes pour ces formes qui leur font alors obstacle, et dès que les forces productives triomphent de cet obstacle, elles précipitent dans le désordre la société bourgeoise tout entière et menacent l'existence de la propriété bourgeoise. Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir les richesses qu'il crée. – Comment la bourgeoisie surmonte-t-elle ces crises ? D'un côté, en imposant la destruction massive de forces productives ; de l'autre, en conquérant de nouveaux marchés et en exploitant plus à fond des anciens marchés. Comment, par conséquent ? En préparant des crises plus générales et plus puissantes et en réduisant les moyens de les prévenir.

Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent aujourd'hui contre la bourgeoisie elle-même.

Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort : elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes – les ouvriers modernes, les *prolétaires*.

À mesure que grandit la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital, se développe aussi le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si leur travail accroît le capital. Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise au même titre que tout autre article de commerce ; ils sont exposés, par conséquent, de la même façon à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché.

Le développement du machinisme et la division du travail, en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, dont on n'exige que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise. Par conséquent, les frais qu'entraîne un ouvrier se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance nécessaires à son entretien et à la reproduction de son espèce (j). Or le prix d'une marchandise, et donc le prix du travail (k) également, est égal à son coût de production. Donc, plus le travail devient répugnant, plus les salaires baissent. Bien plus, à mesure que se développent le machinisme et la division du travail, la masse[7] de travail s'accroît, soit par l'augmentation des heures de travail, soit par l'augmentation du travail exigé dans un temps donné, l'accélération du mouvement des machines, etc.

L'industrie moderne a fait du petit atelier du maître artisan patriarcal la grande fabrique du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers, concentrés dans la fabrique, sont organisés militairement. Simples soldats de l'industrie,

ils sont placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers. Ils ne sont pas seulement les esclaves de la classe bourgeoise, de l'État bourgeois, mais encore, chaque jour, à chaque heure, les esclaves de la machine, du contremaître, et surtout du bourgeois fabricant lui-même. Ce despotisme est d'autant plus mesquin, odieux, exaspérant qu'il proclame plus ouvertement le profit comme étant son but suprême.

Moins le travail manuel exige d'habileté et de force c'est-à-dire plus l'industrie moderne se développe, et plus le travail des hommes est supplanté par celui des femmes et des enfants[8]. Les différences d'âge et de sexe n'ont plus de valeur sociale pour la classe ouvrière. Il n'y a plus que des instruments de travail dont le coût varie suivant l'âge et le sexe.

Une fois achevée l'exploitation de l'ouvrier par le fabricant, c'est-à-dire lorsque celui-ci lui a compté son salaire, l'ouvrier devient la proie d'autres membres de la bourgeoisie : du propriétaire, du détaillant, du prêteur sur gages, etc.

Petits industriels, petits commerçants et rentiers, petits artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat ; en partie parce que leur faible capital ne leur permettant pas d'employer les procédés de la grande industrie, ils succombent à la concurrence avec les grands capitalistes ; d'autre part, parce que leur habileté est dépréciée par les méthodes nouvelles de production. De sorte que le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population.

Le prolétariat passe par différentes phases de développement. Sa lutte contre la bourgeoisie commence avec son existence même.

La lutte est d'abord engagée par des ouvriers isolés, ensuite par les ouvriers d'une même fabrique, enfin par les ouvriers d'une même branche d'industrie, dans une même localité, contre le bourgeois qui les exploite directement. Ils ne dirigent pas leurs attaques contre les rapports bourgeois de production seulement : ils les dirigent contre les instruments de production eux-mêmes ; ils détruisent les marchandises étrangères qui leur font concurrence, brisent les machines, mettent le feu aux fabriques et s'efforcent de reconquérir la position perdue de l'ouvrier du Moyen Âge.

À ce stade, les ouvriers forment une masse disséminée à travers le pays et atomisée par la concurrence. S'il arrive que les ouvriers se soutiennent dans une action de masse, ce n'est pas là encore le résultat de leur propre union, mais de celle de la bourgeoisie qui, pour atteindre ses fins politiques propres, doit mettre en branle le prolétariat tout entier, et qui possède encore provisoirement le pouvoir de le faire. Durant cette phase, les prolétaires ne combattent donc pas leurs propres ennemis, mais les ennemis de leurs ennemis, c'est-à-dire les vestiges de la monarchie absolue, propriétaires fonciers, bourgeois non industriels, petits bourgeois. Tout le mouvement historique est de la sorte concentré entre les mains de la bourgeoisie ; toute victoire remportée dans ces conditions est une victoire bourgeoise (l).

Or, avec le développement de l'industrie, le prolétariat ne fait pas que s'accroître en nombre ; il est concentré en masses plus importantes ; sa force augmente et il en prend mieux conscience. Les intérêts, les conditions d'existence au sein du prolétariat, s'égalisent de plus en plus, à mesure que la machine efface toute différence dans le travail et réduit presque partout le salaire à un niveau également bas. La concurrence croissante des bourgeois entre eux et les crises commerciales qui en résultent rendent les salaires des ouvriers de plus en plus instables ; le perfectionnement constant et toujours plus rapide de la machine rend leur condition de plus en plus précaire ; les collisions individuelles entre l'ouvrier et le bourgeois prennent de plus en plus le caractère de collisions entre deux classes. Les ouvriers commencent à former des coalitions[9] contre les bourgeois ; ils s'unissent pour défendre leurs salaires. Ils vont jusqu'à former des associations permanentes, pour être prêts en vue de soulèvements éventuels. Çà et là, la lutte éclate en émeutes.

De temps à autre, les ouvriers triomphent ; mais c'est un triomphe éphémère. Le véritable résultat de leurs luttes est moins le succès immédiat que l'union de plus en plus large des travailleurs. Cette union est favorisée par l'accroissement des moyens de communication qui sont créés par une grande industrie et qui font entrer en relation les ouvriers de localités différentes (m). Or, il suffit de cette prise de contact pour centraliser les nombreuses luttes locales de même caractère en une lutte nationale, pour en faire une lutte de classes. Mais toute lutte de classes est une lutte politique, et l'union que les bourgeois du Moyen Âge mettaient des siècles à établir, avec leurs chemins vicinaux, les prolétaires modernes la réalisent en quelques années grâce aux chemins de fer.

Cette organisation des prolétaires en classe, et donc en parti politique, est sans cesse de nouveau détruite par la concurrence que se font les ouvriers entre eux. Mais elle renaît toujours, et toujours plus forte, plus ferme, plus puissante. Elle profite des dissensions intestines de la bourgeoisie pour l'obliger à reconnaître, sous forme de loi, certains intérêts de la classe ouvrière : par exemple le *bill* de dix heures en Angleterre (n).

D'une manière générale, les collisions qui se produisent dans la vieille société favorisent de diverses manières le développement du prolétariat. La bourgeoisie vit dans un état de guerre perpétuel ; d'abord contre l'aristocratie, plus tard contre ces fractions de la bourgeoisie même dont les intérêts entrent en contradiction avec le progrès de l'industrie, et toujours contre la bourgeoisie de tous les pays étrangers. Dans toutes ces luttes, elle se voit obligée de faire appel au prolétariat, d'avoir recours à son aide et de l'entraîner ainsi dans le mouvement politique. Si bien que la bourgeoisie fournit aux prolétaires les éléments de sa propre éducation[10], c'est-à-dire des armes contre elle-même.

De plus, ainsi que nous venons de le voir, des fractions entières de la classe dominante sont, par le progrès de l'industrie, précipitées dans le prolétariat,

ou sont menacées, tout au moins, dans leurs conditions d'existence. Elles aussi apportent au prolétariat une foule d'éléments d'éducation.

Enfin, au moment où la lutte des classes approche de l'heure décisive, le processus de décomposition de la classe dominante, de la vieille société tout entière, prend un caractère si violent et si âpre qu'une petite fraction de la classe dominante se détache de celle-ci et se rallie à la classe révolutionnaire, à la classe qui porte en elle l'avenir. De même que, jadis, une partie de la noblesse passa à la bourgeoisie, de nos jours une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique.

De toutes les classes qui, à l'heure actuelle, s'opposent à la bourgeoisie, seul le prolétariat est une classe vraiment révolutionnaire. Les autres classes périclitent et disparaissent avec la grande industrie ; le prolétariat, au contraire, en est le produit le plus authentique.

Les classes moyennes, petits industriels, petits commerçants, artisans, paysans, tous combattent la bourgeoisie pour sauver leur existence de classes moyennes du déclin qui les menace. Elles ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices ; bien plus, elles sont réactionnaires : elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. Si elles sont révolutionnaires, c'est en considération de leur passage imminent au prolétariat : elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels ; elles abandonnent leur propre point de vue pour se placer sur celui du prolétariat.

Quant au sous-prolétariat (o), cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société, il peut se trouver, çà et là, entraîné dans le mouvement par une révolution prolétarienne ; cependant ses conditions de vie le disposeront plutôt à se vendre et se livrer à des menées réactionnaires.

Les conditions d'existence de la vieille société sont déjà supprimées dans les conditions d'existence du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété ; ses relations avec sa femme et ses enfants n'ont plus rien de commun avec celles de la famille bourgeoise ; le travail industriel moderne, l'asservissement moderne au capital, aussi bien en Angleterre qu'en France, en Amérique qu'en Allemagne, ont dépouillé le prolétaire de tout caractère national. Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois.

Toutes les classes qui, dans le passé, se sont emparées du pouvoir essayaient de consolider la situation déjà acquise en soumettant l'ensemble de la société aux conditions qui leur assuraient leur revenu. Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productives sociales qu'en abolissant le mode d'appropriation qui leur était particulier et, par suite, tout le mode d'appropriation en vigueur jusqu'à nos jours. Les prolétaires n'ont rien à sauvegarder

qui leur appartienne : ils ont à détruire toute sécurité privée, toutes garanties privées antérieures.

Tous les mouvements ont été, jusqu'ici, accomplis par des minorités ou dans l'intérêt de minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. Le prolétariat, couche inférieure de la société actuelle, ne peut se mettre debout, se redresser, sans faire sauter toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle.

Bien qu'elle ne soit pas, quant au fond, une lutte nationale, la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie en revêt cependant d'abord la forme. Le prolétariat de chaque pays doit, bien entendu, en finir avant tout avec sa propre bourgeoisie.

En esquissant à grands traits les phases du développement du prolétariat, nous avons suivi l'histoire de la guerre civile, plus ou moins larvée, qui travaille la société actuelle, jusqu'à l'heure où cette guerre éclate en révolution ouverte, et où le prolétariat fonde sa domination en renversant par la violence la bourgeoisie.

Toutes les sociétés antérieures, nous l'avons vu, ont reposé sur l'antagonisme de classes oppressives et de classes opprimées. Mais, pour opprimer une classe, il faut pouvoir lui assurer des conditions d'existence qui lui permettent au moins de vivre dans la servitude. Le serf est parvenu à devenir membre d'une commune en plein servage de même que le petit-bourgeois s'est élevé au rang de bourgeois sous le joug de l'absolutisme féodal. L'ouvrier moderne au contraire, loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, déchoit de plus en plus au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe. L'ouvrier devient un pauvre, et le paupérisme s'accroît plus rapidement encore que la population et la richesse. Il en ressort donc clairement que la bourgeoisie est incapable de demeurer plus longtemps classe dirigeante et d'imposer à la société, comme loi impérative, les conditions d'existence de sa classe. Elle est incapable de régner, parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de le laisser déchoir au point de devoir le nourrir au lieu qu'il la nourrisse. La société ne peut plus vivre sous sa domination, ce qui revient à dire que l'existence de la bourgeoisie n'est plus compatible avec celle de la société.

L'existence et la domination de la classe bourgeoise ont pour conditions essentielles l'accumulation de la richesse aux mains des particuliers, la formation et l'accroissement du capital ; la condition du capital, c'est le salariat (p). Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des ouvriers entre eux. Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est l'agent sans volonté propre et sans résistance, substitue à l'isolement des ouvriers résultant de leur concurrence, leur union révolutionnaire par l'association. Ainsi le développe-

ment de la grande industrie sape sous les pieds de la bourgeoisie la base même sur laquelle elle a établi son système de production et d'appropriation. La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables.

II. Prolétaires et communistes

Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ?

Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers.

Ils n'ont point d'intérêts qui divergent des intérêts de l'ensemble du prolétariat.

Ils n'établissent pas de principes particuliers[11] sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement prolétarien.

Les communistes ne se distinguent des autres partis ouvriers que sur deux points. D'une part, dans les différentes luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts indépendants de la nationalité et communs à tout le prolétariat. D'autre part, dans les différentes phases de développement que traverse la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans sa totalité.

Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne toutes les autres ; sur le plan de la théorie, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.

Le but immédiat des communistes est le même que celui de tous les partis ouvriers : constitution du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat.

Les thèses des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde.

Elles ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux. L'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est pas le caractère distinctif du communisme.

Les rapports de propriété ont tous subi de continuels changements, de continuelles transformations historiques.

La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise.

Ce qui distingue le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise.

Or, la propriété privée moderne, la propriété bourgeoise, est l'ultime et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation qui repose sur des antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres[12].

En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée.

On nous a reproché, à nous autres communistes, de vouloir abolir la propriété personnellement acquise, fruit du travail de l'individu, propriété que l'on dit être la base de toute liberté, de toute activité, de toute indépendance personnelle.

La propriété, fruit du travail et du mérite personnel ! Veut-on parler de cette forme de propriété antérieure à la propriété bourgeoise qu'est la propriété du petit-bourgeois, du petit paysan ? Nous n'avons que faire de l'abolir, le progrès de l'industrie l'a abolie et continue chaque jour de l'abolir.

Ou bien veut-on parler de la propriété privée moderne, de la propriété bourgeoise ?

Mais est-ce que le travail salarié, le travail du prolétaire, crée pour lui de la propriété ? Nullement. Il crée le capital, c'est-à-dire la propriété qui exploite le travail salarié, et qui ne peut s'accroître qu'à la condition de produire de nouveau du travail salarié, afin de l'exploiter de nouveau. La propriété, dans sa forme présente, se meut entre ces deux termes antinomiques : le capital et le travail. Examinons les deux termes de cette antinomie.

Être capitaliste, c'est occuper non seulement une position purement personnelle, mais encore une position sociale dans la production. Le capital est un produit collectif ; il ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune de nombreux individus, et même, en dernière analyse, que par l'activité commune de tous les membres de la société.

Le capital n'est donc pas une puissance personnelle ; c'est une puissance sociale.

Dès lors, si le capital est transformé en propriété commune appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété sociale. Seul le caractère social de la propriété change. Il perd son caractère de classe.

Venons-en au travail salarié.

Le prix moyen du travail salarié, c'est le minimum du salaire, c'est-à-dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. Par conséquent, ce que l'ouvrier salarié s'approprie par son activité est tout juste suffisant pour reproduire sa vie ramenée à sa plus simple expression. Nous ne voulons en aucune façon abolir cette

appropriation personnelle des produits du travail indispensable à la reproduction de la vie du lendemain, cette appropriation ne laissant aucun profit net qui pourrait conférer un pouvoir sur le travail d'autrui. Ce que nous voulons, c'est supprimer le caractère misérable de cette appropriation qui fait que l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital, et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante.

Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'accroître le travail accumulé (q). Dans la société communiste, le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et de faire progresser l'existence des travailleurs.

Dans la société bourgeoise, le passé domine donc le présent ; dans la société communiste c'est le présent qui domine le passé. Dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu qui travaille n'a ni indépendance ni personnalité.

Et c'est l'abolition de ces rapports sociaux que la bourgeoisie qualifie d'abolition de la personnalité et de la liberté ! Et avec raison. Car il s'agit certes d'abolir la personnalité, l'indépendance, la liberté bourgeoises.

Par liberté, dans le cadre des actuels rapports de production bourgeois, on entend la liberté du commerce, la liberté d'acheter et de vendre.

Mais si le trafic disparaît, le libre trafic disparaît aussi. Au reste, tous les beaux discours sur la liberté du commerce, de même que toutes les forfanteries libérales de notre bourgeoisie, n'ont de sens que par contraste avec le trafic entravé, avec le bourgeois asservi du Moyen Âge ; mais ils n'en ont aucun lorsqu'il s'agit de l'abolition, par le communisme, du trafic, des rapports de production bourgeois et de la bourgeoisie elle-même.

Vous êtes saisis d'horreur parce que nous voulons abolir la propriété privée. Mais, dans votre société actuelle, la propriété privée est abolie pour les neuf dixièmes de ses membres ; si cette propriété existe, c'est précisément parce qu'elle n'existe pas pour ces neuf dixièmes. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une forme de propriété qui a pour condition nécessaire que l'immense majorité de la société soit frustrée de toute propriété.

En un mot, vous nous accusez de vouloir abolir votre propriété à vous. En vérité, c'est bien ce que nous voulons.

Dès l'instant que le travail ne peut plus être converti en capital, en argent, en rente foncière, bref en pouvoir social susceptible d'être monopolisé, c'est-à-dire dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, vous déclarez que l'individu est supprimé.

Vous avouez donc que, lorsque vous parlez de l'individu, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire bourgeois. Et cet individu-là, certes, doit être supprimé.

Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux ; il n'ôte que le pouvoir d'asservir le travail d'autrui à l'aide de cette appropriation.

On a objecté qu'avec l'abolition de la propriété privée toute activité cesserait, qu'une paresse générale s'emparerait du monde.

Si cela était, il y a beau temps que la société bourgeoise aurait péri de fainéantise puisque, dans cette société, ceux qui travaillent ne gagnent pas et que ceux qui gagnent ne travaillent pas. Toute l'objection se réduit à cette tautologie qu'il n'y a plus de travail salarié du moment qu'il n'y a plus de capital.

Toutes les accusations portées contre le mode communiste de production et d'appropriation des produits matériels l'ont été également contre la production et l'appropriation des œuvres de l'esprit. De même que, pour le bourgeois, la disparition de la propriété de classe équivaut à la disparition de toute production, de même la disparition de la culture de classe s'identifie, pour lui, à la disparition de toute culture.

La culture dont il déplore la perte n'est pour l'immense majorité qu'un dressage qui en fait des machines.

Mais inutile de nous chercher querelle en appliquant à l'abolition de la propriété bourgeoise l'étalon de vos notions bourgeoises de liberté, de culture, de droit, etc. Vos idées résultent elles-mêmes des rapports bourgeois de propriété et de production, comme votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, volonté dont le contenu est déterminé par les conditions matérielles d'existence de votre classe.

La conception intéressée qui vous fait ériger en lois éternelles de la nature et de la raison vos rapports de production et de propriété – rapports historiques qui disparaissent au cours de l'évolution de la production –, cette conception, vous la partagez avec toutes les classes dirigeantes aujourd'hui disparues. Ce que vous comprenez pour la propriété antique, ce que vous comprenez pour la propriété féodale, vous ne pouvez l'admettre pour la propriété bourgeoise.

L'abolition de la famille ! Même les plus radicaux s'indignent de cet infâme dessein des communistes.

Sur quelle base repose la famille bourgeoise actuelle ? Sur le capital, le profit individuel. La famille n'existe, sous sa forme achevée, que pour la bourgeoisie ; mais elle a pour corollaire l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires.

La famille bourgeoise s'évanouit naturellement avec l'évanouissement de son corollaire, et l'une et l'autre disparaissent avec la disparition du capital.

Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par leurs parents ? Ce crime-là, nous l'avouons.

Mais nous supprimons, dites-vous, les liens les plus intimes, en substituant à l'éducation familiale, l'éducation par la société.

Et votre éducation, n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société ? Déterminée par les rapports sociaux dans le cadre desquels vous élevez vos enfants, par l'immixtion plus ou moins directe de la société, par le canal de l'école, etc. Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation ; ils en changent seulement le caractère et arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante.

Les phrases de la bourgeoisie sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents, sont de plus en plus écœurantes à mesure que la grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire et transforme les enfants en simples articles de commerce, en simples instruments de travail.

Mais la bourgeoisie tout entière de s'écrier en chœur : «Vous autres, communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes ! »

Dans sa femme le bourgeois ne voit qu'un simple instrument de production. Il entend dire que les instruments de production doivent être exploités en commun et il ne peut naturellement qu'en conclure que les femmes connaîtront le sort commun de la socialisation.

Il ne soupçonne pas qu'il s'agit précisément d'abolir la situation de simple instrument de production qui est celle de la femme.

Rien de plus grotesque, d'ailleurs, que l'indignation vertueuse qu'inspire à nos bourgeois la prétendue communauté officielle des femmes en système communiste. Les communistes n'ont pas besoin de l'introduire, elle a presque toujours existé.

Nos bourgeois, non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires, sans parler de la prostitution officielle, se font le plus grand plaisir de débaucher leurs épouses réciproques.

Le mariage bourgeois est, en réalité, la communauté des femmes mariées. Tout au plus pourrait-on donc accuser les communistes de vouloir mettre à la place d'une communauté des femmes hypocritement dissimulée une communauté franche et officielle. Il est évident, du reste, qu'avec l'abolition des rapports de production actuels, disparaîtra la communauté des femmes qui en découle, c'est-à-dire la prostitution officielle et non officielle.

En outre on a accusé les communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité.

Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Comme le prolétaire doit en premier lieu conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe nationale[13], se constituer lui-même en nation, il est encore par là national, quoique nullement au sens où l'entend la bourgeoisie.

Déjà les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples disparaissent de plus en plus avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions d'existence qu'elle entraîne.

Le prolétariat au pouvoir les fera disparaître plus encore. Son action commune, dans les pays civilisés tout au moins, est l'une des premières conditions de son émancipation.

À mesure qu'est abolie l'exploitation de l'homme par l'homme, est abolie également l'exploitation d'une nation par une autre nation.

Du jour où tombe l'antagonisme des classes à l'intérieur de la nation, tombe également l'hostilité des nations entre elles.

Quant aux accusations portées d'une façon générale contre le communisme, d'un point de vue religieux, philosophique et idéologique, elles ne méritent pas un examen approfondi.

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre qu'avec toute modification de leurs conditions de vie, de leurs relations sociales, de leur existence sociale, les représentations, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent aussi ? Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.

Lorsqu'on parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière, on énonce seulement le fait que, dans le sein de l'ancienne société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés et que la disparition des vieilles idées va de pair avec la disparition des anciennes conditions d'existence.

Quand le monde antique était à son déclin, les anciennes religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand au XVIIIe siècle les idées chrétiennes cédèrent devant les idées des Lumières, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience[14].

« Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont en effet modifiées au cours du développement historique. Cependant la religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se maintenaient toujours à travers ces transformations.

« Il y a de plus des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or, le communisme supprime les vérités éternelles, il supprime la religion et la morale au lieu d'en renouveler la forme, et il contredit en cela tous les développements historiques antérieurs. »

À quoi se réduit cette accusation ? L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes.

Mais, quelle qu'ait été la forme revêtue par ces antagonismes, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés. Rien d'étonnant, donc, si la conscience sociale de tous les siècles, en dépit de toute sa variété et de sa diversité, se meut dans certaines formes communes – formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes.

La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports traditionnels de propriété ; rien d'étonnant si dans le cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les idées traditionnelles.

Mais laissons là les objections faites par la bourgeoisie au communisme.

Nous avons déjà vu plus haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie.

Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la masse des forces productives.

Cela ne pourra se faire, naturellement, au début, que par une intervention despotique dans le droit de propriété et les rapports bourgeois de production, c'est-à-dire par des mesures qui économiquement paraissent insuffisantes et insoutenables, mais qui, au cours du mouvement, se dépassent elles-mêmes et sont inévitables comme moyen de bouleverser le mode de production tout entier.

Ces mesures, bien entendu, seront fort différentes selon les différents pays.

Cependant, pour les pays les plus avancés, les mesures suivantes pourront assez généralement être mises en application :

1. Expropriation de la propriété foncière et affectation de la rente foncière aux dépenses de l'État.

2. Impôt fortement progressif.

3. Abolition du droit d'héritage.

4. Confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles.

5. Centralisation du crédit entre les mains de l'État, par une banque nationale, dont le capital appartiendra à l'État et qui jouira d'un monopole exclusif.

6. Centralisation entre les mains de l'État de tous les moyens de transport.

7. Multiplication des usines nationales et des instruments de production ; défrichement et amélioration des terres selon un plan collectif.

8. Travail obligatoire pour tous ; organisation d'armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture.

9. Coordination de l'activité agricole et industrielle ; mesures tendant à supprimer progressivement l'opposition ville-campagne.

10. Éducation politique et gratuite de tous les enfants ; abolition du travail des enfants dans les fabriques tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. Coordination de l'éducation avec la production matérielle, etc.

Les différences de classes une fois disparues dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, le pouvoir public perd alors son caractère politique. Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit en même temps que ces rapports les conditions de l'antagonisme des classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination de classe.

À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.

III. Littérature socialiste et communiste

1. Le socialisme réactionnaire

a. Le socialisme féodal

Les aristocraties française et anglaise, de par leur position historique, eurent pour vocation d'écrire des pamphlets contre la société bourgeoise moderne. Dans la révolution française de juillet 1830, dans le mouvement anglais pour la Réforme (r), elles avaient succombé une fois de plus sous les coups de cette arriviste abhorrée. Il ne pouvait plus être question d'une lutte politique sérieuse. Il ne leur restait plus que la lutte littéraire. Or, même dans le domaine littéraire, la vieille phraséologie de la Restauration (s) était devenue impossible. Pour se créer des sympathies, il fallait que l'aristocratie fît semblant de perdre de vue ses intérêts propres et de dresser son acte d'accusation contre la bourgeoisie dans le seul intérêt de la classe ouvrière exploitée. Elle se ménageait de la sorte la satisfaction de chansonner son nouveau maître et d'oser lui fredonner à l'oreille des prophéties d'assez mauvais augure.

Ainsi naquit le socialisme féodal où se mêlaient jérémiades et libelles, échos du passé et grondements sourds de l'avenir. Si parfois sa critique amère, mordante et spirituelle frappait la bourgeoisie au cœur, son impuissance à comprendre la marche de l'histoire moderne était toujours assurée d'un effet comique.

En guise de drapeau, ces messieurs arboraient la besace de prolétaire afin de rassembler le peuple derrière eux ; mais, dès que le peuple accourait, il apercevait les vieux blasons féodaux dont s'ornait leur derrière et il se dispersait avec de grands éclats de rire irrévérencieux.

Une partie des légitimistes français et la Jeune Angleterre (t) ont offert au monde ce spectacle.

Quand les féodaux démontrent que le mode d'exploitation féodal était autre chose que celui de la bourgeoisie, ils n'oublient qu'une chose : c'est qu'ils exploitaient dans des circonstances et des conditions tout à fait différentes et aujourd'hui périmées. Quand ils démontrent que, sous le régime féodal, le prolétariat moderne n'existait pas, ils n'oublient qu'une chose : c'est que la bourgeoisie moderne précisément devait nécessairement jaillir de leur organisation sociale.

Ils déguisent si peu, d'ailleurs, le caractère réactionnaire de leur critique que leur principal grief contre la bourgeoisie est justement de dire qu'elle assure, sous son régime, le développement d'une classe qui fera sauter tout l'ancien ordre social.

Ils reprochent plus encore à la bourgeoisie d'avoir produit un prolétariat révolutionnaire que d'avoir somme toute créé le prolétariat.

Aussi prennent-ils une part active dans la pratique politique à toutes les mesures de violence contre la classe ouvrière. Et dans leur vie quotidienne, en dépit de leur phraséologie pompeuse, ils s'accommodent très bien de cueillir les pommes d'or[15] et de troquer la fidélité, l'amour et l'honneur contre le commerce de la laine, des betteraves et de l'eau-de-vie[16].

De même que le prêtre et le seigneur féodal marchèrent toujours la main dans la main, de même le socialisme clérical va de pair avec le socialisme féodal.

Rien n'est plus facile que de donner une teinte de socialisme à l'ascétisme chrétien. Le christianisme ne s'est-il pas élevé lui aussi contre la propriété privée, le mariage, l'État ? Et à leur place n'a-t-il pas prêché la charité et la mendicité, le célibat et la mortification de la chair, la vie monastique et l'Église ? Le socialisme chrétien n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre le dépit de l'aristocratie.

b. Socialisme petit-bourgeois

L'aristocratie féodale n'est pas la seule classe qu'ait renversée la bourgeoisie et dont les conditions d'existence s'étiolent et dépérissent dans la société moderne bourgeoise. Les petits-bourgeois et la petite paysannerie du Moyen Âge étaient les précurseurs de la bourgeoisie moderne. Dans les pays où l'industrie et le commerce sont moins développés, cette classe continue à végéter à côté de la bourgeoisie florissante.

Dans les pays où s'est épanouie la civilisation moderne, il s'est formé une nouvelle classe de petits-bourgeois qui oscille entre le prolétariat et la bourgeoisie ; fraction complémentaire de la société bourgeoise, elle se reconstitue sans cesse ; mais, sous l'effet de la concurrence, ses membres se trouvent sans cesse précipités dans le prolétariat, et, qui plus est, avec le développement de la grande industrie, ils voient approcher l'heure où ils disparaîtront totalement en tant que fraction autonome de la société moderne, et seront remplacés dans le commerce, la manufacture et l'agriculture par des contremaîtres et des domestiques.

Dans les pays comme la France, où la classe paysanne constitue bien plus de la moitié de la population, il est naturel que des écrivains qui prenaient fait et cause pour le prolétariat contre la bourgeoisie aient appliqué à leur critique du régime bourgeois des critères petits-bourgeois et paysans et qu'ils aient pris parti pour les ouvriers du point de vue de la petite bourgeoisie. Ainsi se forma le socialisme petit-bourgeois. Sismondi est le chef de cette littérature, non seulement en France, mais en Angleterre également.

Ce socialisme analysa avec beaucoup de sagacité les contradictions inhérentes aux rapports de production modernes. Il mit à nu les hypocrites apologies des économistes. Il démontra de façon irréfutable les effets meurtriers du machinisme et de la division du travail, la concentration des capitaux et de la propriété foncière, la surproduction, les crises, la fatale décadence des petits-bourgeois et paysans, la misère du prolétariat, l'anarchie dans la production, la criante disproportion dans la distribution des richesses, la guerre d'extermination industrielle des nations entre elles, la dissolution des anciennes mœurs, des anciens rapports familiaux, des anciennes nationalités.

À en juger toutefois d'après son contenu positif, ou bien ce socialisme entend rétablir les anciens moyens de production et d'échange, et, avec eux, les rapports de propriété antérieurs et toute l'ancienne société, ou bien il entend faire entrer de force les moyens de production et d'échange modernes dans le cadre étroit des anciens rapports de propriété qu'ils ont brisé, qu'ils devaient nécessairement briser. Dans l'un et l'autre cas, ce socialisme est à la fois réactionnaire et utopique.

Régime corporatif pour la manufacture, économie patriarcale à la campagne, voilà son dernier mot.

Au cours de son évolution ultérieure, cette école est tombée dans le lâche marasme des lendemains d'ivresse[17].

c. Le socialisme allemand ou socialisme « vrai »

La littérature socialiste et communiste de la France, née sous la pression d'une bourgeoisie dominante, expression littéraire de la lutte contre cette domination, fut introduite en Allemagne à une époque où la bourgeoisie venait de commencer sa lutte contre l'absolutisme féodal.

Philosophes, demi-philosophes et beaux esprits allemands se jetèrent avidement sur cette littérature, oubliant seulement qu'avec l'importation des écrits français en Allemagne, les conditions de vie de la France n'y avaient pas été simultanément introduites. Confrontée aux conditions de l'Allemagne, cette littérature française perdait toute signification pratique immédiate et prenait un caractère purement littéraire. Elle ne devait plus paraître qu'une spéculation oiseuse sur la société véritable, sur la réalisation de l'essence humaine[18]. Ainsi pour les philosophes allemands du XVIIIe siècle, les revendications de la première révolution française n'étaient que les revendications de la « raison pratique » en général et les manifestations de la volonté de la bourgeoisie révolutionnaire française n'exprimaient à leurs yeux que les lois de la volonté pure, de la volonté telle qu'elle doit être, de la volonté véritablement humaine.

L'unique travail des littérateurs allemands, ce fut de mettre à l'unisson les idées françaises nouvelles et leur vieille conscience philosophique, ou plutôt de s'approprier les idées françaises en partant de leur point de vue philosophique.

Ils se les approprièrent comme on le fait somme toute d'une langue étrangère, par la traduction.

On sait comment les moines recouvraient les manuscrits des œuvres classiques de l'antiquité païenne des inepties de la vie des saints catholiques. Les littérateurs allemands procédèrent inversement avec la littérature française profane. Ils glissèrent leurs insanités philosophiques sous l'original français. Par exemple, sous la critique française des rapports d'argent, ils écrivirent « aliénation de l'essence humaine », sous la critique française de l'État bourgeois, ils écrivirent « abolition du règne de l'universel abstrait », et ainsi de suite.

La substitution de cette phraséologie philosophique aux développements français, ils la baptisèrent : « philosophie de l'action », « socialisme vrai », « science allemande du socialisme », « justification philosophique du socialisme », etc.

De cette façon, on émascula formellement la littérature socialiste et communiste française. Et, comme entre les mains des Allemands elle cessait d'être l'expression de la lutte d'une classe contre une autre, nos gens eurent le sentiment de s'être élevés au-dessus de « l'étroitesse française » et d'avoir défendu non pas de vrais besoins, mais le besoin de vérité ; non pas les intérêts du prolétaire, mais les intérêts de l'essence humaine, de l'homme en général, de l'homme qui n'appartient à aucune classe ni plus généralement à aucune réalité et qui n'existe que dans le ciel embrumé de l'imagination philosophique.

Ce socialisme allemand, qui prenait si solennellement au sérieux ses maladroits exercices d'écolier et qui les claironnait avec un si bruyant charlatanisme, perdit cependant peu à peu son innocence pédantesque.

Le combat de la bourgeoisie allemande et surtout de la bourgeoisie prussienne contre les féodaux et la monarchie absolue, en un mot le mouvement libéral, devint plus sérieux.

De la sorte, le socialisme « vrai » eut l'occasion tant souhaitée d'opposer au mouvement politique les revendications socialistes. Il put lancer les anathèmes traditionnels contre le libéralisme, contre l'État représentatif, contre la concurrence bourgeoise, la liberté bourgeoise de la presse, le droit bourgeois, la liberté et l'égalité bourgeoises ; il put prêcher aux masses populaires qu'elles n'avaient rien à gagner, mais au contraire, *tout* à perdre à ce mouvement bourgeois. Le socialisme allemand oublia, fort à propos, que la critique française dont il était l'insipide écho supposait la société bourgeoise moderne avec les conditions matérielles d'existence correspondantes et une Constitution politique appropriée – toutes choses que, pour l'Allemagne, il s'agissait précisément encore de conquérir.

Pour les gouvernements absolus de l'Allemagne, avec leurs cortèges de prêtres, de pédagogues, de hobereaux et de bureaucrates, ce socialisme devint l'épouvantail rêvé contre la bourgeoisie montante qui les menaçait.

Il fut la sucrerie qui compensait l'amertume des coups de fouet et des coups de fusil par lesquels ces mêmes gouvernements répondaient aux émeutes des ouvriers allemands.

Si le socialisme « vrai » devint ainsi une arme aux mains des gouvernements contre la bourgeoisie allemande, il représentait, directement aussi, un intérêt réactionnaire, l'intérêt de la petite bourgeoisie[19] allemande. La classe des petits-bourgeois léguée par le XVIe siècle, et qui depuis renaît sans cesse sous des formes diverses, constitue pour l'Allemagne la vraie base sociale de l'ordre établi.

La suprématie industrielle et politique de la grande bourgeoisie fait craindre à cette petite bourgeoisie sa déchéance certaine, par suite de la concentration des capitaux d'une part, et de la montée d'un prolétariat révolutionnaire d'autre part. Le socialisme « vrai » lui parut pouvoir faire d'une pierre deux coups. Il se propagea comme une épidémie.

Des étoffes légères de la spéculation, les socialistes allemands firent un ample vêtement, brodé des fines fleurs de leur rhétorique, tout imprégné d'une chaude rosée sentimentale, et ils en habillèrent le squelette de leurs « vérités éternelles », ce qui, auprès d'un tel public, ne fit qu'activer l'écoulement de leur marchandise.

De son côté le socialisme allemand comprit de mieux en mieux que c'était sa vocation d'être le représentant grandiloquent de cette petite bourgeoisie.

Il proclama que la nation allemande était la nation normale et le philistin allemand l'homme normal. À toutes les infamies de cet homme normal, il donna un sens occulte, un sens supérieur et socialiste qui leur faisaient signifier le contraire de ce qu'elles étaient. Il alla jusqu'au bout, s'élevant contre la tendance « brutalement destructive » du communisme et proclamant qu'il était impartialement au-dessus de toutes les luttes de classes. À quelques rares exceptions près, toutes les publications prétendues socialistes ou communistes qui circulent en Allemagne appartiennent à cette sale et émolliente littérature[20].

2. Le socialisme conservateur ou bourgeois

Une partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux anomalies sociales, afin d'assurer la continuité de la société bourgeoise.

Dans cette catégorie se rangent les économistes, les philanthropes, les humanitaires, les gens qui s'occupent d'améliorer le sort de la classe ouvrière, d'organiser la bienfaisance, d'abolir la cruauté envers les animaux, de fonder des sociétés de tempérance, bref les réformateurs douteux de tout acabit. Et l'on est allé jusqu'à élaborer ce socialisme bourgeois en systèmes complets.

Citons, comme exemple, la *Philosophie de la misère*, de Proudhon.

Les bourgeois socialistes veulent les conditions de vie de la société moderne sans les luttes et les dangers qui en découlent fatalement. Ils veulent la société existante, mais expurgée des éléments qui la révolutionnent et la dissolvent. Ils veulent la bourgeoisie sans le prolétariat. La bourgeoisie, comme de juste, se représente le monde où elle domine comme le meilleur des mondes. Le socialisme bourgeois développe cette représentation consolante en un système plus ou moins achevé. Lorsqu'il somme le prolétariat de réaliser ses systèmes afin d'entrer dans la nouvelle Jérusalem, il ne fait qu'exiger de lui, au fond, qu'il s'en tienne à la société actuelle, mais en se débarrassant de la conception haineuse qu'il s'en fait.

Une autre forme de socialisme, moins systématique et plus pratique, essaya de dégoûter la classe ouvrière de tout mouvement révolutionnaire, en lui démontrant que ce n'était pas telle ou telle transformation politique, mais seulement une transformation des conditions matérielles de vie, des rapports

économiques, qui pouvait leur profiter. Notez que, par transformation des conditions matérielles, ce socialisme n'entend aucunement l'abolition des rapports de production bourgeois, laquelle n'est possible que par la révolution, mais uniquement la réalisation de réformes administratives sur la base même de ces rapports bourgeois de production, réformes qui, par conséquent, ne changent rien aux rapports du capital et du salariat et ne font tout au plus que diminuer pour la bourgeoisie les frais de sa domination et alléger le budget de l'État.

Le socialisme bourgeois n'atteint son expression adéquate que lorsqu'il devient une simple figure de rhétorique.

Le libre-échange, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des droits protecteurs, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des prisons cellulaires, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Voilà le dernier mot du socialisme bourgeois, le seul qu'il ait dit sérieusement.

Car le socialisme bourgeois tient justement dans cette affirmation que les bourgeois sont des bourgeois – dans l'intérêt de la classe ouvrière.

3. Le socialisme et le communisme critico-utopiques

Il ne s'agit pas ici de la littérature qui, dans toutes les grandes révolutions modernes, a formulé les revendications du prolétariat (écrits de Babeuf, etc.).

Les premières tentatives directes du prolétariat pour faire prévaloir son propre intérêt de classe, en un temps d'effervescence générale, dans la période du renversement de la société féodale, échouèrent nécessairement, tant du fait de l'état embryonnaire du prolétariat lui-même que du fait de l'absence des conditions matérielles de son émancipation, conditions qui sont précisément le produit de l'époque bourgeoise. La littérature révolutionnaire qui accompagnait ces premiers mouvements du prolétariat a forcément un contenu réactionnaire. Elle préconise un ascétisme universel et un égalitarisme grossier.

Les systèmes socialistes et communistes proprement dits, les systèmes de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, etc., font leur apparition dans la première période de lutte embryonnaire entre le prolétariat et la bourgeoisie, période décrite ci-dessus. (Voir « Bourgeois et prolétaires ».)

Les inventeurs de ces systèmes constatent certes l'antagonisme des classes, ainsi que l'efficacité des éléments dissolvants que recèle la société dominante elle-même. Mais s'agissant du prolétariat, ils n'aperçoivent dans l'histoire aucune activité autonome, aucun mouvement politique qui lui appartienne en propre.

Comme le développement de l'antagonisme des classes va de pair avec le développement de l'industrie, ils n'aperçoivent pas davantage les conditions

matérielles de l'émancipation du prolétariat et se mettent en quête d'une science sociale, de lois sociales afin de créer ces conditions.

À l'activité sociale doit se substituer leur propre ingéniosité ; aux conditions historiques de l'émancipation, des conditions imaginaires ; à l'organisation progressive du prolétariat en classe, une organisation de la société qu'ils ont eux-mêmes fabriquée de toutes pièces. Pour eux l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans de société.

Ils ont certes conscience de défendre, dans leurs plans, les intérêts de la classe ouvrière avant tout, parce qu'elle est la classe qui souffre le plus.

Pour eux, le prolétariat n'existe que sous cet aspect de classe qui souffre le plus.

Mais la forme rudimentaire de la lutte des classes, ainsi que leur propre situation sociale les portent à se considérer comme bien au-dessus de tout antagonisme de classes. Ils désirent améliorer la situation de tous les membres de la société, même des plus privilégiés. Par conséquent, ils ne cessent de faire appel à la société tout entière, sans distinction, et même de préférence à la classe régnante. Et, en vérité, il suffit de comprendre leur système pour y reconnaître le meilleur plan possible de la meilleure des sociétés possibles.

Ils repoussent donc toute action politique et surtout toute action révolutionnaire ; ils cherchent à atteindre leur but par des moyens pacifiques et essaient de frayer un chemin au nouvel évangile social par la force de l'exemple, par des expériences à une petite échelle qui naturellement échouent toujours.

Cette peinture imaginaire de la société future, à une époque où le prolétariat encore très peu développé n'envisage donc sa propre situation qu'en imagination, correspond aux premières aspirations intuitives de ce prolétariat à une transformation complète de la société.

Mais les écrits socialistes et communistes comportent aussi des éléments critiques. Ils attaquent tous les fondements de la société existante. Ils ont fourni par conséquent des matériaux extrêmement précieux pour éclairer les ouvriers. Leurs propositions positives concernant la société future – par exemple suppression de l'opposition ville-campagne, abolition de la famille, du gain privé et du travail salarié, proclamation de l'harmonie sociale et transformation de l'État en une simple administration de la production – toutes ces propositions ne font qu'exprimer la disparition de l'antagonisme des classes, antagonisme qui précisément commence seulement à se dessiner et dont ils ne connaissent encore que les premières formes indistinctes et confuses. Aussi, ces propositions n'ont-elles encore qu'un sens purement utopique.

L'importance du socialisme et du communisme critico-utopiques est en raison inverse du développement historique. À mesure que la lutte des classes prend forme et s'accentue, cette façon de s'élever au-dessus d'elle par l'imagination, cette opposition imaginaire qu'on lui fait perdent toute valeur

pratique, toute justification théorique. C'est pourquoi, si, à beaucoup d'égards, les auteurs de ces systèmes étaient des révolutionnaires, les sectes que forment leurs disciples sont toujours réactionnaires. Car ces disciples s'obstinent à maintenir les vieilles conceptions de leurs maîtres face à l'évolution historique du prolétariat. Ils cherchent donc une fois de plus, et en cela ils sont logiques, à émousser la lutte des classes et à concilier les antagonismes. Ils continuent à rêver la réalisation expérimentale de leurs utopies sociales – établissement de phalanstères isolés, création de colonies à l'intérieur, fondation d'une petite Icarie[21], édition in-douze de la *Nouvelle Jérusalem* et, pour la construction de tous ces châteaux en Espagne, ils se voient forcés de faire appel au cœur et à la caisse des philanthropes bourgeois. Peu à peu, ils tombent dans la catégorie des socialistes réactionnaires ou conservateurs dépeints plus haut et ne s'en distinguent plus que par un pédantisme plus systématique et une foi superstitieuse et fanatique dans l'efficacité miraculeuse de leur science sociale.

Ils s'opposent donc avec acharnement à tout mouvement politique des ouvriers, qui n'a pu provenir que d'un manque de foi aveugle dans le nouvel évangile.

Les owenistes en Angleterre, les fouriéristes en France réagissent les uns contre les chartistes, les autres contre les réformistes (u).

IV. Position des communistes envers les différents partis d'opposition

D'après ce que nous avons dit au chapitre II, la position des communistes à l'égard des partis ouvriers déjà constitués s'explique d'elle-même, et, partant, leur position à l'égard des chartistes en Angleterre et des réformateurs agraires dans l'Amérique du Nord.

Ils combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière ; mais dans le mouvement présent, ils défendent et représentent en même temps l'avenir du mouvement. En France, les communistes se rallient au Parti démocrate-socialiste[22] contre la bourgeoisie conservatrice et radicale, tout en se réservant le droit de critiquer les phrases et les illusions léguées par la tradition révolutionnaire.

En Suisse, ils appuient les radicaux, sans méconnaître que ce parti se compose d'éléments contradictoires, moitié de démocrates socialistes, dans l'acception française du mot, moitié de bourgeois radicaux.

En Pologne, les communistes soutiennent le parti qui voit dans une révolution agraire la condition de la libération nationale, c'est-à-dire le parti qui déclencha en 1846 l'insurrection de Cracovie (v).

En Allemagne, le Parti communiste lutte en commun avec la bourgeoisie, toutes les fois qu'elle a un comportement révolutionnaire, contre la monarchie absolue, la propriété foncière féodale et la petite bourgeoisie.

Mais à aucun moment, il ne néglige de développer chez les ouvriers une conscience aussi claire que possible de l'antagonisme violent qui existe entre la bourgeoisie et le prolétariat, afin que, l'heure venue, les ouvriers allemands sachent convertir les conditions politiques et sociales que la bourgeoisie doit nécessairement amener en venant au pouvoir, en autant d'armes contre la bourgeoisie, afin que, sitôt renversées les classes réactionnaires de l'Allemagne, la lutte puisse s'engager contre la bourgeoisie elle-même.

C'est vers l'Allemagne que se tourne principalement l'attention des communistes, parce qu'elle se trouve à la veille d'une révolution bourgeoise, parce qu'elle accomplira cette révolution dans les conditions les plus avancées de la civilisation européenne et avec un prolétariat infiniment plus développé que l'Angleterre au XVII[e] et la France au XVIII[e] siècle, et que par conséquent, la révolution bourgeoise allemande ne saurait être que le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne.

En un mot, les communistes appuient en tous pays tout mouvement révolutionnaire contre l'ordre social et politique existant.

Dans tous ces mouvements, ils mettent en avant la question de la propriété, à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu arriver, comme la question fondamentale du mouvement.

Enfin les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays.

Les communistes se refusent à masquer leurs opinions et leurs intentions. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout l'ordre social passé. Que les classes dirigeantes tremblent devant une révolution communiste ! Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS !

Notes

1. Par bourgeoisie on entend la classe des capitalistes modernes qui possèdent les moyens sociaux de production et utilisent du travail salarié. Par prolétariat, la classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent pas de moyens de production et en sont donc réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir subsister. (*Note d'Engels, édit. angl. de 1888.*).

2. Ou plus exactement l'histoire transmise par les textes. En 1847, la préhistoire, l'organisation sociale qui a précédé toute l'histoire écrite, était à peu près inconnue. Depuis, Haxthausen a découvert en Russie la propriété commune de la terre. Maurer a démontré qu'elle est la base sociale d'où sortent historiquement toutes les tribus allemandes et on a découvert, peu à peu, que la commune rurale, avec possession collective de la terre, a été la forme primitive de la société depuis les Indes jusqu'à l'Irlande. Finalement la structure de cette société communiste

primitive a été mise à nu dans ce qu'elle a de typique par la découverte décisive de Morgan qui a fait connaître la nature véritable de la « gens » et de sa place dans la tribu. Avec la dissolution de ces communautés primitives commence la division de la société en classes distinctes, et finalement opposées. J'ai tenté de décrire ce processus de dissolution dans *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 2e édition, Stuttgart 1886 (*Note d'Engels, édit. angl. et all. de 1890 de 1888.*)

3. C'est ainsi que les habitants des villes, en Italie et en France, appelaient leur communauté urbaine, une fois achetés ou arrachés à leurs seigneurs féodaux leurs premiers droits à une administration autonome. (*Note d'Engels, édit. all. de 1890.*)

4. (comme en Italie et en Allemagne) (*Édit. angl. de 1888.*)

5. (comme en France) (*Édit. angl. de 1888.*)

6. « ne favorisent plus les rapports bourgeois de propriété » (*Édit. all. de 1872, 1883, 1890.*)

7. le poids du travail (*Édit. angl. de 1888.*)

8. « des femmes. » (*1872, 1883, 1890.*)

9. « ligues (Trade-Unions) » (*Édit. angl. de 1888.*)

10. « d'éducation politique et générale » (*Édit. angl. de 1888.*)

11. « relevant d'un esprit de secte » (*Édit. angl. de 1888.*)

12. « exploitation de la majorité par la minorité » (*Édit. angl. de 1888.*)

13. « en classe dirigeante de la nation » (*Édit. angl. de 1888.*)

14. « domaine du savoir » (*Édit. all. de 1872, 1883 et 1890.*)

15. « pommes d'or tombées de l'arbre de l'industrie » (*Édit. angl. de 1888.*)

16. « Ceci vaut essentiellement pour l'Allemagne où la noblesse terrienne et les hobereaux font cultiver une grande partie de leurs biens par leur régisseur, à leur compte, et sont par ailleurs gros producteurs de sucre de betterave et d'eau-de-vie de pommes de terre. Les aristocrates anglais, plus riches, ne sont pas encore tombés aussi bas ; mais ils savent également comment compenser la baisse de la rente en servant de couverture à des fondateurs de sociétés par actions plus ou moins douteux (*Note d'Engels, édit. angl. de 1888.*)

17. « Finalement, lorsque la dure réalité des faits historiques eut dissipé l'ivresse de son aveuglement, cette forme de socialisme dégénéra en ce marasme pitoyable des lendemains de beuverie. » (*Édit. angl. de 1888.*)

18. « spéculation oiseuse sur la réalisation » (*Édit. all. de 1872, 1883 et 1890.*)

19. « des philistins allemands » (*Édit. angl. de 1888.*)

20. La tourmente révolutionnaire de 1848 a balayé toute cette pitoyable école et enlevé à ses partisans toute envie de faire encore du socialisme. Le principal représentant et le type classique de cette école est M. Karl Grün. (*Note d'Engels, édit. all. de 1890.*)

21. Home-colonies (colonies à l'intérieur) : Owen appelle ainsi ses sociétés communistes modèles. Phalanstère était le nom des palais sociaux dans les plans de Fourier. On appelait Icarie le pays dont Cabet décrivit les institutions communistes. (*Note d'Engels, édit. all de 1890.*)

22. Ce qu'on appelait alors en France le Parti démocrate-socialiste était représenté en politique par Ledru-Rollin et dans la littérature par Louis Blanc ; il était donc à cent lieues de la social-démocratie allemande d'aujourd'hui. (*Note d'Engels, édit. all. de 1890.*)

(a) Traduction revue par Michèle Kiintz.

(b) Le terme de *Stand* se rapporte plus précisément à l'époque féodale, aux corps sociaux, ou « états », « ordres », dont la situation, la condition, au sein de la société était fixée juridiquement par des droits, des privilèges. Ainsi la bourgeoisie montante constituait le tiers état, après la noblesse et le clergé.

(c) Dès la fin du Xe siècle, mais essentiellement au XIe siècle, on assiste en Allemagne à un «mouvement communal ». Les bourgs et villes naissantes, jusqu'alors dans la dépendance économique et juridique d'un seigneur, s'organisent pour obtenir leur émancipation (*coniuratio civium* ou *Schwurverband*). Les premières fortifications (palissades puis murailles : *Pfahlbau, Stadtmauer*) devenues symboles d'autonomie datent en Allemagne du XIe siècle ; elles apparaissent souvent dans les armes de la cité. (*Cf. note d'Engels* p. 37).

(d) La manufacture marque la transition entre l'atelier de l'artisan et la grande industrie. Un certain nombre d'ouvriers y travaillaient individuellement sous la direction d'un patron et sur un métier qui avait déjà cessé de leur appartenir.

(e) La machine-outil a modifié la production et les rapports de l'homme à l'objet de son travail : les outils étant jusqu'alors manipulés par la main de l'homme, celui-ci était l'auteur intégral de la transformation de la matière. Avec la machine, c'est un mécanisme de plus en plus adapté qui donne son mouvement à l'outil, l'ouvrier n'ayant plus qu'une intervention parcellaire « à distance ». La machine à vapeur, dont l'emploi n'est généralisé en Angleterre que vers 1790, n'est en quelque sorte qu'un appendice de la machine-outil ; mais en remplaçant les forces motrices traditionnelles, elle donnait à la révolution industrielle son véritable élan. La part de l'ouvrier dans le processus global de production était de plus en plus réduite, son travail de plus en plus « répugnant ». Envisageant le développement à l'infini des forces productrices qui permettrait d'abolir cette division du travail et de créer un homme nouveau, Engels, dans les *Principes* faisait allusion à ce que nous appellerions aujourd'hui la révolution scientifique et technique.

(f) Le mode de production des biens matériels dépend, d'une part, des forces productives (instruments de production, méthodes de travail, travailleurs) et, d'autre part, des rapports de production établis entre les hommes (servage, salariat, etc.). Dans le *Manifeste*, Marx n'intègre pas toujours les ouvriers aux forces productives auxquelles il donne plutôt le sens de « moyens matériels de la production ». D'où l'ambiguïté du vocable à ce niveau.

(g) État de type parlementaire.

(h) Achevé en Angleterre, plus tôt qu'en France, ce processus n'est qu'à peine amorcé en Allemagne où le *Zollverein*, par exemple, ne date que de 1834 ; or, dès 1836, la population du territoire ainsi délimité représente déjà 85,6 % de l'Allemagne de 1871, Alsace et Lorraine non comprises.

(i) Travail collectif par opposition au travail individuel, et « dans un état social donné, dans certaines conditions sociales moyennes de production, et étant donné une intensité et une habileté sociales moyennes ». (*Salaire, prix et profit,* Paris, Éditions sociales, 1970, p. 86).

(j) C'est-à-dire de sa descendance. Race, ici : groupe d'individus d'une même fonction et situation sociale dans le rapport de production.

(k) Ou, plus exactement, comme Marx le précisera ultérieurement, dans *Salaire, prix et profit* (VII, IX) par exemple, le prix de la force de travail. On trouve la même impropriété dans *Travail salarié et capital* dont Engels reprend l'édition en 1891, y apportant cette correction.

(l) Et inversement : analysant les conséquences des journées de 1848, Marx montrera « de façon empirique, sur la matière historique existante et renouvelée quotidiennement, que l'assujettissement de la classe ouvrière réalisé en février et mars avait amené du même coup la défaite des adversaires de celle-ci – les républicains bourgeois en France et les classes bourgeoises et paysannes en lutte contre l'absolutisme féodal sur tout le continent européen ». (*Travail salarié et capital*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 19.)

(m) La Ligue des justes a utilisé ces associations ainsi que les cercles de formation, de chant même ou de sport, comme base d'activité ou de recrutement ; ses membres constituaient alors une commune, certains, délégués ou compagnons en déplacement, étaient chargés d'assurer la liaison entre les communes. Ces principes d'organisation semblent inspirés des sociétés secrètes

néobabouvistes. La Ligue des communistes fera de même. Engels, en 1848, mentionne l'existence d'une trentaine de communes. (n) Loi du 8 juin 1847 qui limitait, en Angleterre, la journée de travail à dix heures à dater du 1er mai 1848.

(o) Lumpenproletariat : le prolétariat en haillons, la pègre, au sens fort dans le texte.

(p) Voir *Travail salarié et capital*, *op. cit.*, p. 29.

(q) La richesse capitaliste étant constituée par une accumulation de produits du travail, cette richesse représente donc du travail accumulé.

(r) Mouvement démocratique qui, à partir de 1832, aboutit à de profondes réformes politiques et se prolongea par le chartisme. Le chartisme agita profondément, de 1838 à 1848, la classe ouvrière anglaise. Il avait pour but immédiat l'établissement du suffrage universel.

(s) Française (1814-1830) et non anglaise (1660-1689), ainsi qu'Engels en fait la remarque en 1888.

(t) La Jeune Angleterre s'était constituée au début des années quarante et regroupait des hommes politiques et hommes de lettres du parti des Tories. Parmi ses représentants les plus connus figurent Disraeli et Thomas Carlyle.

(u) Il s'agit ici des partisans du journal *la Réforme*.

(v) Fomentée en février 1846 par les nobles polonais ruinés, l'insurrection eut pour but l'émancipation de la Pologne accompagnée d'une réforme agraire très hardie allant jusqu'au communisme. Les insurgés furent massacrés par les paysans ruthènes montés contre eux par le gouvernement autrichien et qu'ils ne surent pas rallier à leur cause.

Deuxième partie

LE MANIFESTE COMMUNISTE DANS SON TEMPS ET SON HISTOIRE

Le Manifeste communiste *n'est pas un texte intemporel. Le situer dans le contexte historique de son élaboration puis de son interprétation dans les événements contemporains incite à mieux saisir le sens du texte de Marx et de Engels, et aussi à la créativité. Éric Hobsbawm met à jour la formidable anticipation du* Manifeste *quant à l'extension mondiale du capitalisme alors même qu'en 1848 la révolution industrielle n'en est qu'à ses prémisses partout en Europe sauf en Angleterre. Par contre, l'alternative proposée – prise du pouvoir politique par le prolétariat qui détient un rôle central – a été mise en échec notamment par l'expérience soviétique. La forme de pouvoir politique proposée par* Le Manifeste *pour renverser la bourgeoisie pose au fond la question de la démocratie telle que les auteurs la concevaient, analyse effectuée par Jacques Texier. Ce diagnostic n'est pas sans conséquences sur l'avenir du mouvement communiste dont il faut repenser les fondements comme le préconise Marc Aurélio Garcia.*

Grandeur et limite d'une œuvre politique

par Éric Hobsbawm*

Quelle impression *Le Manifeste* fera-t-il au lecteur qui l'aborde pour la première fois en 1998 ? Le nouveau lecteur ne peut pratiquement pas manquer d'être entraîné par la conviction passionnée, la brièveté concentrée, la force intellectuelle et stylistique de cette brochure étonnante.

Ce texte est écrit, comme d'un seul jet créateur, en phrases lapidaires se transformant presque naturellement en aphorismes mémorables dont la notoriété a dépassé le monde du simple débat politique : de la phrase d'ouverture « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme » à la phrase finale «Les prolétaires n'ont rien que leurs chaînes à perdre. Ils ont un monde à gagner ».

Tout aussi peu fréquent dans les écrits allemands du XIXe siècle, *Le Manifeste* est écrit en paragraphes courts d'une évidence irréfutable, principalement d'une à cinq lignes, dans seulement cinq cas sur plus de 200, de 15 lignes ou plus. Quel qu'il soit par ailleurs, *Le Manifeste communiste* comme morceau de rhétorique politique atteint une force quasiment biblique[1].

---

* Historien, Professeur émérite, Université de Londres. Professeur émérite, New school for Social Research, New York.

En bref, il est impossible de nier sa puissance irrésistible comme œuvre littéraire.

Cependant, ce qui frappera sans aucun doute le lecteur contemporain, c'est le diagnostic remarquable du *Manifeste,* de l'impact du caractère révolutionnaire de « la société bourgeoise ».

Le fait remarquable, ce n'est pas simplement que Marx reconnut et démontra les réalisations extraordinaires, le dynamisme d'une société qu'il détestait, à la surprise, par la suite, de plus d'un défenseur du capitalisme luttant contre la menace rouge. C'est que ce monde transformé par le capitalisme qu'il décrivait en 1848 dans des passages d'une éloquence sombre et laconique est le monde dans lequel nous vivons 150 ans plus tard.

Curieusement l'optimisme politiquement tout à fait irréaliste de deux révolutionnaires de vingt-huit ans et de trente ans s'est avéré être la force la plus durable du *Manifeste,* car bien que « le spectre du communisme » hantait en effet les politiciens, et bien que l'Europe traversait une période importante de crise sociale et économique et devait éclater pour donner lieu à la plus grande révolution de son histoire à l'échelle du continent, il n'y avait manifestement aucune raison suffisante de croire, comme *Le Manifeste,* que le moment de renverser le capitalisme approchait (« La Révolution bourgeoise allemande ne peut être que le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne »). Bien au contraire. Comme nous le savons maintenant, le capitalisme se tenait prêt à entamer sa première ère de progrès global triomphant. Ce qui donne au *Manifeste* sa force, ce sont deux choses :

La première, c'est sa vision, même au début de la marche triomphale du capitalisme, selon laquelle ce mode de production n'était pas permanent, stable : il ne correspondait pas avec « la fin de l'histoire », mais à une phase temporaire dans l'histoire de l'humanité, qui, comme les phases précédentes, doit être remplacée par une autre forme de société, – à moins qu'elle ne sombre « dans la ruine commune des classes en lutte », comme l'indique une expression du *Manifeste* qui n'a guère été relevée.

La deuxième, c'est la reconnaissance des tendances historiques nécessairement de long terme du développement capitaliste. En 1848, le potentiel révolutionnaire de l'économie capitaliste était déjà évident. Marx et Engels ne prétendaient pas être les seuls à le reconnaître. Depuis la Révolution française, certaines des tendances qu'ils observaient, avaient manifestement un effet considérable, par exemple le déclin « des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements et des tarifs douaniers différents ». Désormais, les États-nations « avaient un seul gouvernement, une seule loi, un seul intérêt national de classe, derrière un seul cordon douanier ». Néanmoins, vers la fin des années 1840, ce que « la bourgeoisie » avait réalisé était bien plus modeste que les miracles que lui attribuait *Le Manifeste.*

Après tout, en 1850, le monde ne produisait pas plus de 71 000 tonnes d'acier (dont presque 70 % en Grande-Bretagne) et avait construit moins de 38 000 km de voies ferrées (dont les deux tiers en Grande-Bretagne et aux États-Unis). Les historiens n'ont pas eu de difficultés à montrer que, même en Grande-Bretagne, la révolution industrielle (un terme employé spécifiquement par Engels à partir de 1844[2]) n'avait guère créé un pays industriel ni même un pays à prédominance urbaine avant les années 1850.

Marx et Engels décrivaient, non pas le monde tel qu'il avait déjà été transformé par le capitalisme en 1848, mais prédisait comment il était logiquement destiné à être transformé par celui-ci. Nous vivons maintenant dans un monde où cette transformation a, en grande partie, eu lieu, même si les lecteurs du *Manifeste* du troisième millénaire du calendrier occidental observeront sans aucun doute que cette transformation s'est poursuivie au-delà de ce qui peut être décrit en 1998. A certains égards, nous pouvons même mieux apprécier la force des prédictions et des prévisions du *Manifeste* que les générations qui nous séparent de sa publication. Car jusqu'à la révolution des transports et des communications, depuis la Seconde Guerre mondiale, il y avait des limites à la globalisation de la production, à «donner un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays ». Jusque dans les années 1970, l'industrialisation restait massivement enfermée dans ses régions d'origine. Certaines écoles marxistes pouvaient même argumenter que le capitalisme, au moins dans sa forme impérialiste, bien loin de « forcer toutes les nations, sous peine de disparition, à adopter le mode de production bourgeois », perpétuait, ou même créait du « sous-développement » dans les pays qu'il convient d'appeler tiers-monde. Tandis qu'un tiers de l'humanité vivait dans des économies liées au modèle de communisme soviétique, il semblait que le capitalisme ne réussirait jamais à forcer toutes les nations « à devenir elles-mêmes bourgeoises ». Il ne « formerait pas un monde à son image » ; encore une fois, avant les années 1960, l'annonce du *Manifeste* selon laquelle le capitalisme entraînerait la destruction de la famille, semblait ne pas avoir été vérifiée : aujourd'hui dans les pays occidentaux avancés, environ la moitié des enfants sont nés ou élevés par des mères célibataires, la moitié des ménages dans les grandes villes est constituée de personnes seules.

Bref, ce qui en 1848 aurait pu donner l'impression au lecteur non engagé d'une rhétorique révolutionnaire ou, au mieux d'une prédiction vraisemblable peut maintenant être interprété comme une représentation synthétique de la société à la fin du XXe siècle. De quel autre document peut-on dire ceci ? Cependant, si à la fin du millénaire, on ne peut qu'être frappés par la perspicacité du *Manifeste* dans sa vision du futur – alors même qu'au moment de la rédaction de ce texte le capitalisme ne se présente pas comme un système globalisé et planétaire, l'échec d'une autre de ses prévisions est tout aussi frappant. Il est maintenant évident que la bourgeoisie n'a pas produit dans le

prolétariat « avant tout, ses propres fossoyeurs. Son déclin et la victoire du prolétariat ne se sont pas révélés « également inévitables ».

Le contraste entre les deux moitiés de l'analyse du *Manifeste* dans sa section sur « Bourgeois et Prolétaires » exige davantage d'explications qu'au moment de son centenaire. Le problème provient non pas de la vision que Marx et Engels avaient du capitalisme qui transformait nécessairement la majorité des gens gagnant leur vie dans cette économie, en hommes et en femmes qui, pour leur gagne-pain, devaient se faire embaucher pour des gages ou des salaires. Cela a été sans aucun doute le cas, bien qu'aujourd'hui certains cadres d'entreprises pourtant salariés ne peuvent être assimilés à des prolétaires ; le hiatus ne provient pas non plus de la croyance selon laquelle la majorité de la population active devait se concentrer dans l'industrie. En effet, alors que la Grande-Bretagne restait tout à fait exceptionnellement un pays où les travailleurs manuels salariés formaient la majorité absolue de la population, le développement de la production industrielle exigeait encore des apports massifs et croissants de travail manuel bien plus d'un siècle après la rédaction du *Manifeste.*

Indiscutablement, ce n'est plus le cas dans la production moderne qui nécessite l'emploi de beaucoup de capital de haute technicité : cet élément n'est pas pris en considération dans *Le Manifeste,* bien qu'en fait dans les études économiques de sa maturité, Marx lui-même envisage la possibilité du développement d'une économie utilisant de moins en moins de main-d'œuvre, tout du moins dans l'ère post-capitaliste[3].

Même dans les économies industrielles de type ancien du capitalisme, le pourcentage de gens employés dans les industries de fabrication reste stable jusque dans les années 1970, à l'exception des USA, où le déclin survient un peu avant.

En effet, exception faite de la Grande-Bretagne, de la Belgique et des USA, en 1970, les ouvriers de l'industrie formaient une proportion de la population active jamais atteinte auparavant dans le monde industriel et en cours d'industrialisation.

En tout cas, le renversement du capitalisme envisagé par *Le Manifeste* ne dépendait pas d'une prolétarisation préalable de la majorité de la population active, mais dépendait donc de l'hypothèse selon laquelle la situation du prolétariat dans l'économie capitaliste était telle qu'une fois organisée en un mouvement de classe nécessairement politique, il prendrait l'initiative et rassemblerait, fédérerait autour de lui le mécontentement des autres classes ; il acquerrait ainsi le pouvoir politique et deviendrait « Le mouvement indépendant de l'immense majorité au profit de l'immense majorité ». Ainsi, le prolétariat « s'érigerait en classe dirigeante de la Nation... deviendrait *la* Nation ».

Le capitalisme n'ayant pas été renversé, nous sommes enclins à exclure cette prédiction. Cependant, aussi improbable que cela puisse paraître en 1848, la politique de la plupart des pays capitalistes européens devait être transformée par la montée des mouvements politiques organisés, basés sur la classe ouvrière et l'existence d'une conscience de classe, lesquels avaient tout juste fait leur apparition à l'extérieur de la Grande-Bretagne à l'époque de la rédaction du *Manifeste*. Les partis ouvriers socialistes émergèrent dans la majeure partie du monde « développé » dans les années 1880, et devinrent des Partis de masse dans des États au droit de vote démocratique qu'ils avaient tant contribué à obtenir. Pendant et après la Première Guerre mondiale, alors qu'une ramification des « Partis prolétariens » suivit la route révolutionnaire des Bolcheviks, une autre ramification devint le pilier soutenant le capitalisme démocratisé. La ramification bolchevique n'a plus de grand sens en Europe, où bien des partis de ce type se sont assimilés à la sociale démocratie. La social-démocratie telle qu'on la concevait du temps de Bebel ou même de Clément Attlee, mène un combat d'arrière garde dans les années 1990. Cependant, à l'heure où ces lignes sont écrites en 1997, les descendants des partis sociaux démocrates de la Seconde Internationale, quelquefois sous leur nom original, sont des partis de gouvernement dans tous les États européens à l'exception de l'Espagne et de l'Allemagne : dans ces deux pays, les partis ont par le passé participé au gouvernement et ont à l'avenir des chances de renouer avec cette expérience.

Bref, là où *Le Manifeste* s'est trompé, ce n'est pas en prédisant un rôle essentiel au mouvement politique fondé sur la classe ouvrière et portant quelquefois encore le nom de classe spécifique comme dans les actuels partis travaillistes britanniques, hollandais, norvégiens et australien. *Le Manifeste* s'est trompé en avançant que « de toutes les classes qui s'opposent actuellement à la bourgeoisie le prolétariat seul est une classe vraiment révolutionnaire dont la destinée inévitable impliquée par la nature et le développement du capitalisme, est de renverser la bourgeoisie : "son déclin et la victoire du prolétariat sont également inévitables" ».

Même dans les années bien connues sous le nom de « la décennie affamée » (les années 1940), le processus qui était censé conduire à la paupérisation inévitable des travailleurs[4] n'était pas totalement crédible sauf à supposer – ce qui est peu plausible même à l'heure actuelle – que le capitalisme, ayant atteint sa crise finale, était sur le point d'être renversé. C'était un double mécanisme. Ce processus devait avoir deux effets : outre l'effet de paupérisation sur le mouvement ouvrier, il s'agissait de prouver que la bourgeoisie ne pouvait plus régner parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave, dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de se laisser déchoir au point de la nourrir plutôt que de se faire nourrir par lui ». Donc, loin de fournir le profit qui alimentait la machine du capitalisme à ce moment-là, la main-d'œuvre l'affaiblissait. Mais étant donné le potentiel économique

du capitalisme exposé de manière si spectaculaire dans *Le Manifeste* lui-même, pourquoi le capitalisme devait-il forcément être incapable d'assurer un gagne-pain même misérable, à la majorité de la classe ouvrière, ou alternativement être incapable d'assurer un système de protection sociale ?

Pourquoi le « paupérisme » (au sens strict, voir la note 4) se développe encore plus rapidement que la population et la richesse »[5] ? Si le capitalisme avait une longue vie devant lui – et cela devient évident très vite après 1848 – cette prédiction ne se produirait pas obligatoirement et en effet, elle ne s'est pas produite.

La vision que donne *Le Manifeste* du développement historique de la « société bourgeoise », y compris la classe ouvrière à laquelle elle donne naissance, ne conduit pas nécessairement à conclure au renversement du capitalisme par la bourgeoisie ouvrant ainsi la voie au communisme : la vision et la conclusion de ce raisonnement ne découlent pas en effet de la même analyse. Le but du communisme adopté avant que Marx ne devienne « marxiste » ne se déduit pas de l'analyse de la nature du développement du capitalisme mais d'un raisonnement philosophique et quasi eschatologique, sur la nature humaine et la destinée. L'idée, fondamentale pour Marx à partir de ce moment là, selon laquelle le prolétariat était une classe qui ne pouvait se libérer de cette façon sans libérer de ce fait la société dans son ensemble, apparaît d'abord « comme une déduction philosophique plutôt qu'un produit de l'observation. »[6]

Selon la formule de George Lichtheim : « le prolétariat apparaît pour la première fois dans les écrits de Marx comme la force sociale dont on avait besoin pour prendre conscience des buts, des objectifs, de la philosophie allemande » telle que Marx la voyait en 1843/1844.

« La possibilité positive de l'émancipation allemande », écrivait-il dans son introduction à la *Critique de la philosophie du droit selon Hegel,* provenait de la formation d'une classe aux chaînes radicales... une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère de la société qui ait un caractère universel parce que ses souffrances sont universelles et qui ne revendique aucun droit particulier parce que l'injustice que l'on lui a fait n'est pas une injustice particulière mais l'injustice comme telle... Cette dissolution de la société pour devenir une classe particulière, c'est le prolétariat. L'émancipation du peuple allemand, c'est l'émancipation de *l'être humain. La philosophie* est la *tête* de cette émancipation et le *prolétariat* son *cœur*. La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat et le prolétariat ne peut être aboli sans que la philosophie ne devienne une réalité. »

À cette époque, Marx ne savait guère plus du prolétariat sinon qu'« il prendrait naissance en Allemagne uniquement en fonction de la montée du développement industriel » et c'était précisément ce qui constituait son potentiel comme force de libération car, contrairement aux masses pauvres

de la société traditionnelle, c'était l'enfant d'une dissolution radicale de la société, « et par conséquent son existence même réclamait la dissolution de l'ordre mondial existant jusque-là. » Marx en savait encore moins sur les mouvements ouvriers, bien qu'il ait accumulé des connaissances sur l'histoire de la Révolution française. Dans la personne d'Engels, il se fit un associé qui apporta le concept de « révolution industrielle », une compréhension de la dynamique de l'économie capitaliste telle qu'elle existait effectivement en Grande-Bretagne et les rudiments d'une analyse économique[7] ; ces éléments conduisaient Hengels à prédire une révolution sociale future qui serait réalisée par une véritable classe ouvrière sur laquelle il avait pas mal de connaissances, du fait de son travail en Angleterre au début des années 1840. Les façons qu'avaient Marx et Engels d'aborder « le prolétariat » et le communisme se complétait. De même pour leur conception de la lutte de classe comme moteur de l'histoire : dans le cas de Marx, elle découlait dans une large mesure de l'étude de la période révolutionnaire en France, dans celui d'Engels de l'expérience des mouvements sociaux dans l'Angleterre post-napoléonienne. Il n'y a rien de surprenant à ce qu'ils se soient trouvés (selon les termes d'Engels) « en accord dans tous les domaines théoriques »[8]. Engels apporta à Marx les éléments d'un modèle qui démontrait la nature fluctuante et auto-déstabilisante des opérations de l'économie capitaliste, notamment les grandes lignes d'une théorie des crises économiques[9] et une documentation empirique sur la montée du mouvement ouvrier britannique et le rôle révolutionnaire qu'il pouvait jouer en Angleterre.

Dans les années 1840, la conclusion suivant laquelle la société était au bord d'une révolution n'est pas invraisemblable. Pas plus que la prédiction selon laquelle la classe ouvrière si immature soit-elle, en prendrait la tête. Après tout, ce n'est que quelques semaines après la publication du *Manifeste* qu'un mouvement des ouvriers parisiens renversa la monarchie française et donna le signal de la révolution à la moitié de l'Europe. Toutefois, la tendance du développement, capitaliste à donner naissance à un prolétariat essentiellement révolutionnaire ne pouvait se déduire de l'analyse de la nature même de ce capitalisme. C'était une conséquence possible, parmi d'autres, de ce développement, mais il était impossible de prouver que c'était la seule. On pouvait encore moins démontrer que le renversement réussi du capitalisme par le prolétariat devait nécessairement ouvrir la voie au développement d'une société communiste. (*Le Manifeste* ne revendique pas plus qu'il ne devait le faire au moment de sa première publication, d'amorcer un processus de changement très graduel.)[10] La vision que donne Marx du prolétariat – dont l'essence même le destinait à émanciper toute l'humanité et mettre fin à la société de classe par le renversement du monde du capitalisme – représente un espoir que l'on peut discerner dans son analyse du capitalisme. Cette vision n'est pas une conclusion découlant nécessairement de cette analyse. L'analyse du capitalisme dans *Le Manifeste* aurait pu conduire sans aucun doute à l'étude

l'étude que fait Marx de la concentration économique à laquelle il est fait à peine allusion en 1848. Il s'agit ici d'une conclusion plus générale et moins spécifique portant sur les forces autodestructrices inhérentes au développement capitaliste. Cela doit atteindre le point – et en 1998, il n'y a pas que les marxistes qui reconnaissent cela – où « les conditions bourgeoises de production et d'échange, le régime bourgeois de la propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemblent au magicien qui ne sait plus maîtriser les puissances infernales qu'il a fait surgir... Les rapports bourgeois sont devenus trop étroits pour contenir les richesses qu'ils ont crées ».

Il n'est pas déraisonnable de conclure que les « contradictions » inhérentes au système de marché fondé sur aucun autre lien entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt des dures exigences du « paiement comptant » et sur un système d'exploitation et d'accumulation incessante, ne peuvent jamais être surmontées ; ces contradictions atteindraient un tel point que, par une série de transformations et de restructurations, le développement de ce système en se déstabilisant essentiellement de lui-même, mènera à une situation que l'on ne peut plus qualifier de capitalisme. Une situation où, pour citer le Marx de la maturité, quand « la centralisation des moyens de production et la socialisation du travail en arrivent enfin au point où ils deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste et que cette enveloppe est mise en pièce ». Le nom par lequel la situation ultérieure est décrite est immatériel. Cependant, comme le démontre l'explosion économique mondiale dans l'environnement mondial, elle devra nécessairement marquer un net changement en s'éloignant de l'appropriation privée pour une gestion sociale à une échelle globale[11]. Il est extrêmement improbable qu'une telle « société post-capitaliste » corresponde aux modèles traditionnels du socialisme et encore moins aux socialismes « réels » de l'ère soviétique. Les formes qu'elle prendrait et la façon dont elle incarnerait les valeurs humanistes du communisme de Marx et d'Engels, dépendraient de l'action politique par laquelle ce changement serait intervenu car celui-ci, comme l'estime *Le Manifeste*, est essentiel à la forme que prendrait le changement historique.

Dans une perspective marxienne, de quelque manière que nous décrivions ce moment historique où « l'enveloppe vole en éclat », la politique en sera un élément essentiel. *Le Manifeste* a été essentiellement interprété comme un document démontrant le caractère inévitable de l'histoire : en effet, sa force provenait dans une large mesure de la certitude donnée à ses lecteurs que le capitalisme était inévitablement destiné à être enterré par ses fossoyeurs et que jusque là, et à aucune période précédente dans l'histoire, les conditions de l'émancipation ne s'étaient réalisées. Cependant, contrairement à des suppositions largement répandues, *Le Manifeste* affirme que le changement historique avance par l'intermédiaire des hommes qui font leur propre

histoire. Ce n'est donc pas un document déterministe. Les tombes doivent être creusées avec ou par l'intermédiaire de l'action de l'homme.

Une lecture déterministe du raisonnement des auteurs est néanmoins possible. On a suggéré qu'Engels y tendait plus naturellement que Marx, avec des conséquences importantes pour le développement de la théorie marxiste et le mouvement ouvrier marxiste après la mort de Marx. Cependant, bien que les versions antérieures – de la responsabilité d'Engels[12] – aient été citées comme preuves, en fait on ne peut retrouver ce déterminisme dans *Le Manifeste* lui-même. Quand il quitte le domaine de l'analyse historique et aborde le présent, c'est un document de choix, de possibilités politiques plutôt que de probabilités, encore moins de certitudes entre le moment présent et le moment imprévisible où « dans le cours du développement » naîtrait une « association où le libre développement de chacun serait la condition du libre développement de tous » et se trouve le domaine de l'action politique.

Le changement historique à travers la politique sociale, à travers l'action collective est au cœur du *Manifeste*. Il considère le développement du prolétariat comme « l'organisation des prolétaires en classe et par conséquent en parti politique ». la « conquête du pouvoir politique par le prolétariat » (« La victoire de la démocratie ») est « le premier pas de la révolution ouvrière » et le futur de la société dépend des actions politiques ultérieures du nouveau régime (de la manière dont« le prolétariat utilisera sa suprématie politiques »); l'engagement dans la politique est ce qui distinguait historiquement le socialisme marxiste des anarchistes et des successeurs de ces socialistes dont *Le Manifeste* condamne explicitement le rejet de toute action politique. Même avant Lenine, la théorie marxienne ne traitait pas seulement de « ce que l'histoire nous montre qu'il va arriver » mais aussi de « ce qu'il faut faire ». Il faut reconnaître que l'expérience soviétique du XXe siècle nous a appris que mieux vaudrait ne pas faire « ce qu'il faut faire » dans des conditions historiques qui mettent la réussite pratiquement hors d'atteinte. Mais on aurait aussi pu tirer cette leçon en prenant en considération les implications du *Manifeste* communiste.

Le Manifeste – ce n'est pas la moindre de ses remarquables qualités – est un document qui prévoyait l'échec. Il espérait que l'aboutissement du développement capitaliste serait « une transformation révolutionnaire de toute société » mais comme nous l'avons déjà vu, il n'excluait pas l'alternative : « la ruine commune ». De nombreuses années plus tard, un autre penseur marxien reformule ceci en termes de choix entre le socialisme et la barbarie. Lequel des deux l'emportera est la question à laquelle le XXIe siècle aura la responsabilité de répondre.

Notes

1. Pour une note analyse stylistique, voir S.S. Prawer, Karl Marx and World Literature (Oxford, New-York, Melbourne 1978), pp. 148-49. A ma connaissance, les traductions du Manifeste n'ont pas la force du texte allemand original.

2. Dans « Die Lage Englands. Das 18. Jahrhundert » (Marx-Engels Werke I, pp. 566-68).

3. La discussion sur « capital fixe et développement des ressources productives de la société » dans les manuscrits de 1857-1858 – Oeuvre complète – vol. 29 (London 1987) – pp. 80-89.

4. Le paupérisme ne doit pas être interprété comme synonyme de « pauvreté ». Les termes allemands empruntés à l'emploi en anglais sont «indigents » « une personne dans le dénuement assistée par une œuvre de bienfaisance ou par des dons publics » (Chambers'Twentieth Century Dictionary) et paupérisme : le fait d'être indigent (ibid).

5. Paradoxalement, on retrouve un peu l'argument marxien de 1848 aujourd'hui largement utilisé par les capitalistes, et les gouvernements d'économie de marché pour prouver que l'économie des États dont le PNB continue à doubler toutes les deux ou trois décennies feront faillite si elle n'abolissent pas les systèmes de transfert de revenu (États-Providence, etc) installés à une période de plus grande pauvreté par lesquels ceux qui ont un salaire entretiennent, soutiennent ceux qui ne sont pas en mesure d'en avoir un.

6. Leszek Kolalowski, *Main currents of Marxism,* vol. 1, Les Fondateurs, (Oxford 1978) p. 130.

7. Publié comme les éléments d'une critique de l'économie politique en 1844, *Œuvre complète*, vol. 3, pp. 418-443.

8. « Sur l'Histoire de la ligue communiste » (Œuvre complète, vol. 26 (London 1990) p. 318.

9. « Eléments de critique » (Œuvre complète, vol. 3, p. 433 FF. Ceci semble provenir des écrivains britanniques radicaux notamment John Wade, Histoire des classes moyennes ouvrières à laquelle se réfère Engels, à ce sujet.

10. C'est encore plus clair dans les formulations d'Engels dans ce qui est, en réalité, deux versions préliminaires du Manifeste «Ébauche d'une profession de foi communiste », (Œuvre complète, vol. 6, p. 102) et « Principes du communisme » *ibid.*, p. 350.

11. Tiré de «la tendance historique de l'accumulation capitaliste » in « Le Capital », vol. 1 (Coll. Works, vol. 35, p. 750).

12. George Lichtheim, Le Marxisme, pp. 58-60.

Marx et Engels ont-ils oublié la démocratie ?

par Jacques Texier*

Je m'occuperai principalement du premier terme du couple démocratie et communisme. Mais, il va de soi que c'est le rapport entre les deux qui est essentiel et que l'histoire du communisme au XXe siècle nous invite à examiner de très près ce que Marx et Engels ont écrit sur ce rapport.

Une première remarque s'impose : Marx en rédigeant *Le Manifeste* n'a pas accordé la même importance aux deux questions, celle du communisme et celle de la démocratie. On peut même dire plus : la place accordée à la question de la démocratie est tout à fait minime étant donnée celle qu'elle occupait dans l'activité politique de Marx et d'Engels depuis l'installation de Marx à Bruxelles. Autrement dit, les lecteurs du *Manifeste* sauront à peu près bien en quoi consiste le communisme et la révolution communiste. Il est moins sûr qu'il en aille de même en ce qui concerne la démocratie. On peut se demander pourquoi il en est ainsi. La réponse peut paraître assez évidente : on a demandé à Marx et à Engels d'écrire un manifeste du parti communiste : c'est donc la spécificité communiste qu'il importe de mettre en évidence et

* Philosophe, chargé de recherches au CNRS.

quels que soient les rapports de collaboration envisagés avec d'autres partis qui se réclament de la démocratie, la tâche politique prioritaire est d'organiser politiquement le prolétariat sur un programme spécifiquement communiste.

La nécessité d'une révolution violente

Nous trouvons dans le *Manifeste* un certain nombre de phrases dont la structure se ressemble et qui soulignent toutes la nécessité de la conquête du pouvoir, du renversement de la domination bourgeoise et de l'instauration de la domination du prolétariat. Parmi ces phrases, il y en a une qui précise *en passant* que cette domination du prolétariat est aussi *la conquête de la démocratie.* Il est vrai que cette phrase se trouve en un point décisif, vers la fin du chapitre II (« Prolétaires et communistes »), juste avant la présentation du programme de la période de transition.

« Il a déjà été dit plus haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie. »[1]

Si nous remontons plus haut, au début de ce même chapitre II, nous trouvons la phrase suivante où il est bien question de la conquête du pouvoir, mais pas de la démocratie :

« Le but immédiat des communistes est le même que celui de tous les autres partis prolétariens : constitution du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat. »[2]

Si nous remontons plus haut jusqu'au chapitre I, nous trouverons une autre phrase qui ne laisse aucun doute sur la nécessité d'une révolution violente pour imposer cette domination du prolétariat :

« Nous avons suivi l'histoire de la guerre civile, plus ou moins larvée, qui travaille la société actuelle, jusqu'à l'heure où cette guerre éclate en révolution ouverte, et où le prolétariat fonde sa domination en renversant par la violence la bourgeoisie. »

Il n'y a rien ici sur la forme démocratique de cette domination du prolétariat. On peut certes citer la phrase qu'on trouve juste un peu plus haut et qui nous assure que la révolution communiste sera une révolution de la majorité pour la majorité et non une révolution de minorité au profit d'une minorité :

« Tous les mouvements ont été jusqu'ici, accomplis par des minorités ou dans l'intérêt de minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. »[3]

Cette phrase est certes importante, mais elle ne dit rien sur la forme politique et c'est là le point décisif.

Nous n'avons donc qu'une seule phrase dans laquelle il est précisé que le premier pas dans le processus révolutionnaire est la conquête de la démocratie. Encore faut-il ajouter que cette phrase n'est pas d'une clarté exemplaire. Elle établit une équivalence entre conquête de la domination politique par le prolétariat et conquête de la démocratie. Mais que signifie cette équivalence ? On peut l'interpréter dans le sens d'une démocratie *substantielle* ne prenant pas en compte *la forme politique.* On pourrait dire, par exemple : en vérité la seule vraie démocratie, indépendamment de la forme politique, c'est la domination du prolétariat. Or, il faut le souligner, ce n'est pas le sens de cette phrase. La démocratie désigne pour Marx et Engels, le suffrage universel et des institutions reposant sur la souveraineté du peuple. Il s'agit donc d'une forme. Et on peut même souligner que la fin de l'année 1847 et le début de l'année 1848 (rédaction du *Manifeste*) sont caractérisés par ce fait très important : l'établissement d'une constitution démocratique y est considéré par Marx et Engels comme la première conquête de la révolution.

Nous savons de façon sûre que telle est la bonne interprétation de la phrase du *Manifeste*, soit par les textes qui précèdent *Le Manifeste*, soit par des textes ultérieurs (Engels 1895 Introduction à K. Marx, *Les luttes de classes en France*). Parmi les textes de l'année 1847, il y en a un qui est d'une clarté radicale. Il s'agit des *Principes du communisme* d'Engels. Marx s'en est servi pour rédiger le *Manifeste*, et il faut dire que sur ce point comme sur d'autres, le texte d'Engels est un complément indispensable pour comprendre en profondeur le *Manifeste*. Sur la question de la forme démocratique, il faut lire la réponse à la question 18 : « Selon quel processus se déroulera cette révolution ? » Réponse :

« Elle commencera par établir une constitution démocratique, c'est-à-dire directement ou indirectement, la domination politique du prolétariat. Directement en Angleterre où les prolétaires constituent déjà la majorité de la population. Indirectement en France et en Allemagne (...). »[4]

D'une façon plus générale, on peut affirmer que Marx et Engels, dans la période qui précède la Révolution de 1848, sont arrivés à élaborer une position largement satisfaisante sur les rapports de la démocratie et du communisme. Peut-être pas totalement satisfaisante du point de vue qui est le nôtre aujourd'hui, car ils ont tendance à ne pas considérer la valeur de la démocratie en elle-même, mais toujours par rapport à ce qui peut en découler du point de vue des intérêts socio-économiques majeurs du prolétariat. On peut affirmer *aujourd'hui* que c'est une limite de leur pensée. Mais, il ne faut jamais perdre de vue leur motivation profonde. Ils critiquent ce qu'ils appellent à différentes reprises et à différents moments de leur vie, la «démocratie pure », parce qu'il s'agit pour eux de trouver des solutions à des problèmes sociaux qui revêtent constamment une forme dramatique et plus généralement d'émanciper la classe ouvrière. Il me semble qu'aujourd'hui le mouve-

ment ouvrier doit affirmer la valeur de la démocratie politique de façon absolue, c'est-à-dire comme un bien en soi, auquel le mouvement ouvrier est attaché en tant que tel. Mais ceci ayant été dit, il va de soi que l'ensemble du discours de Marx et d'Engels sur la nécessité pour le mouvement ouvrier de se servir des principes de la démocratie pour résoudre les problèmes sociaux criants qui accablent la classe ouvrière est toujours pleinement valable. Au-delà des droits politiques, il y a les droits sociaux et au-delà encore se pose la question des droits économiques. Il y a une dynamique de la démocratie. On peut même soutenir avec de bons arguments que le communisme défini par Marx comme « auto-gouvernement des producteurs » (1871) est une mise en oeuvre radicale du principe démocratique.

La démocratie, voie du communisme ?

Essayons de préciser à quelle conclusion sont parvenus Marx et Engels à la veille de la révolution de 1848 sur la question de la démocratie. C'est Engels qui l'exprime avec sa force et sa clarté habituelle :

« Dans tous les pays civilisés, la démocratie a pour conséquence nécessaire la domination politique du prolétariat, et cette domination est la première condition de toutes les mesures communistes. »[5] C'est une position qu'on peut considérer comme excessivement optimiste et qui, en tant que telle, peut avoir des conséquences périlleuses. S'il s'avérait que la démocratie ne conduit pas aussi simplement au communisme que ne l'affirme ici Engels, il pourrait en résulter une prise de distance politique à l'égard de la revendication démocratique. Il faut dire que cela n'arrive pratiquement pas dans l'histoire de l'activité de Marx et d'Engels. On peut dire peut-être que Marx et Engels se conforment aux sentiments des différents partis ouvriers à l'égard du suffrage universel et qu'il y a pendant toute une période, spécialement dans les pays latins, une solide méfiance à l'égard du suffrage universel. Ce n'est pas le cas ni en Allemagne, ni en Angleterre.

Finalement, Marx et Engels revendiqueront constamment le suffrage universel et des institutions reposant sur le principe de la souveraineté du peuple. Et *grosso modo*, mis à part quelques difficultés passagères dans tel ou tel pays, telle a été l'attitude du mouvement ouvrier durant une grande partie de son histoire. L'idée fondamentale de Marx et d'Engels a toujours été que les institutions de l'État représentatif moderne sont très favorables à la constitution du prolétariat en classe, c'est-à-dire à son organisation politique. Cela est vrai d'un simple régime libéral respectant un certain nombre de libertés essentielles. À plus forte raison s'il s'agit d'un régime démocratique. Au sujet de la république démocratique, Marx et Engels s'en sont tenu en règle générale, à une position de base qu'il est bon de rappeler. La république

démocratique est le terrain sur lequel le prolétariat se prépare dans les meilleurs conditions à l'affrontement final avec la bourgeoisie.

Qu'advient-il ensuite en ce qui concerne *la forme politique* dans laquelle s'effectuera l'émancipation concrète du prolétariat, c'est-à-dire le passage au socialisme ou au communisme ? À deux reprises, Marx et Engels se sont prononcés sur cette forme politique.

À partir de l'expérience de la Commune de Paris tout d'abord, et c'est la position la plus connue : le prolétariat a besoin d'une constitution communale ; c'est « la forme politique enfin trouvée » pour l'émancipation du prolétariat. Il faudrait préciser ce que Marx entendait par là. On peut renvoyer à la troisième partie de *La guerre civile en France* et résumer l'essentiel en rappelant qu'il en résultera une « rectification » du *Manifeste* qui apparaît dans une préface commune de 1872 sur la nécessité de *briser* l'appareil d'État bourgeois et de le remplacer par un autre type d'État véritablement démocratique. Il faut noter que cette préface de 1872 signée par Marx et Engels insiste sur la nécessité de briser l'appareil d'État antérieur sans souligner que ce qui caractérise le nouveau type d'État, c'est sa nature profondément démocratique. Après le *Manifeste* lui-même qui est très rapide sur la conquête de la démocratie, on peut penser que cette préface de 1872 est une deuxième occasion perdue. C'est que la pensée politique de Marx et d'Engels est menacée d'une interprétation restrictive : celle qui retient d'abord l'idée de dictature du prolétariat mise en place en 1850, puis celle de la nécessité de briser l'appareil d'État antérieur, annoncée en 1852 et précisée en 1871, sans trop s'occuper de la nature profondément démocratique de l'État dont a besoin la classe ouvrière. À la limite, l'idée de dictature révolutionnaire du prolétariat peut paraître suffire.

La deuxième intervention sur la forme politique est due à Engels et elle est beaucoup moins connue. En 1891, Engels affirme, dans un texte qui passera inaperçu ou presque, que la république démocratique débureaucratisée, du type de la première république française, est la forme politique spécifique pour la dictature du prolétariat.[6] Il ne maintiendra pas constamment cette position audacieuse dans les dernières années de sa vie.

En conséquence, le mouvement ouvrier s'inspirant du marxisme, se trouvera en possession des trois éléments suivants en matière de théorie politique : 1. dictature révolutionnaire du prolétariat, 2. la république démocratique est le terrain le plus favorable pour que le prolétariat se prépare à l'affrontement final. 3. la Commune est la forme politique enfin trouvée pour l'émancipation du prolétariat. Le point 4 introduit par Engels en 1891 sera pratiquement éliminé pendant longtemps. Mais alors, la situation est problématique car elle peut être vue et elle a été vue de la façon suivante : le prolétariat revendique des institutions démocratiques parce qu'elles sont utiles à sa lutte et à son organisation ; après quoi vient l'époque de la dictature

du prolétariat et il n'est plus question de ces institutions démocratiques *bourgeoises* ; à leur place viendra ultérieurement une démocratie *prolétarienne* infiniment supérieure qui pratiquement n'a jamais vu le jour.

Quels types d'alliances politiques ?

Je voudrais aborder maintenant un deuxième aspect de la question de la démocratie au moment de la rédaction du *Manifeste*. Marx l'affronte dans la quatrième partie du *Manifeste* intitulée : « Position des communistes à l'égard des différents partis d'opposition ».

C'est le problème des alliances du parti communiste, avec les partis qui s'appellent démocratiques d'une part et avec les partis socialistes ou social-démocratiques d'autre part.

On peut noter une certaine ambiguïté du vocabulaire, car à la veille et même au cours de la Révolution de 1848, l'expression «parti démocratique » à un double sens. Il désigne d'une part un parti déterminé dont c'est le nom, qui existe dans la plupart des pays. D'autre part, il désigne aussi un "parti" au sens large de courant, de mouvement, de tendance, et en ce sens les communistes appartiennent au «parti démocratique » ; ils en sont l'aile prolétarienne et donc la plus radicale tant du point de vue des objectifs ultimes que du point de vue des méthodes de combat. Les communistes sont donc favorables à une alliance durable avec les partis démocratiques et ils sont partie prenante et active du mouvement démocratique qui se manifeste alors dans toute l'Europe.

Les communistes exposent également leurs rapports avec des forces qui ne sont pas « démocratiques », mais seulement « libérales ». Leur position variera évidemment selon les pays. Il y a ceux où la bourgeoisie n'est pas encore au pouvoir et où les communistes sont prêts à l'aider à abattre l'ancien régime et la monarchie absolue. On aboutira le plus souvent dans ce cas à une monarchie constitutionnelle, avec suffrage censitaire, qui est la forme d'État représentatif moderne qui convient le mieux à la bourgeoisie libérale. Dans les pays où existe déjà une forme d'État libéral, il s'agit de lutter avec les partis démocratiques au sens restreint, pour passer de la monarchie constitutionnelle à la république démocratique.

De 1845 à 1848 et au-delà, Marx et Engels, dans leur groupe de Bruxelles tout d'abord, puis au sein de la Ligue des communistes, luttent à la fois pour convaincre leurs interlocuteurs de la valeur des solutions communistes, et pour la constitution d'un large et puissant « parti » démocratique dans chaque pays et au plan international.

Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans cette quatrième partie du *Manifeste* la phrase suivante que Marx et Engels mettent très concrètement

en œuvre dans leur activité internationale, à Londres tout particulièrement au sein des *Fraternals democrats* :

« Enfin les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays. »[7]

Ici, il faut avoir à l'esprit deux ou trois choses pour bien comprendre la position de Marx et d'Engels. D'une part, la question de la révolution violente ne fait pas trop problème dans l'ensemble du camp démocratique. Ce camp est plus ou moins sérieusement d'accord sur la méthode révolutionnaire. Mais, il y a aussi des divergences sur ce point, y compris parmi ceux qui se réclament du communisme et des variations selon les pays.

D'autre part, la revendication démocratique est très souvent une revendication du mouvement ouvrier ; c'est le cas tout particulièrement en Angleterre où le parti ouvrier est le parti de la Charte, c'est-à-dire le parti du suffrage universel. Depuis 1842, par l'intermédiaire d'Engels, les chartistes ont une influence très grande sur l'élaboration théorico-politique de Marx et d'Engels. On ne peut rien comprendre à l'ensemble de leurs positions si l'on n'en tient pas compte. Mais Engels déclare dès 1842 que les chartistes qui s'imaginent conquérir le suffrage universel sans révolution se font des illusions. Il pense que la bourgeoisie n'accordera pas une telle réforme, précisément parce que le prolétariat s'en servirait pour modifier, peut-être radicalement, ses conditions d'existence. On peut donc penser que le chartisme est largement à l'origine de la thèse selon laquelle la première étape de la révolution sera la conquête d'une constitution démocratique, mais également à l'origine d'une autre thèse qui apparaît en 1850 sous la plume d'Engels, puis en 1852 sous celle de Marx : la thèse de la possibilité d'un passage pacifique au socialisme en Angleterre.

Enfin, la revendication démocratique est dans la plupart des cas étroitement unie à des revendications sociales plus ou moins radicales. L'idée qu'on trouve chez Marx et Engels selon laquelle la révolution permettra d'instaurer la démocratie et de pratiquer une politique sociale favorable au prolétariat et aux autres classes du peuple est très répandue. Aussi à l'exception d'une tendance républicaine purement bourgeoise (par exemple le parti du « National » en France) qui peut certes se réclamer de la démocratie, mais que Marx et Engels rangeraient sous la catégorie critique de la « pure démocratie », les « démocrates » ont aussi des tendances socialistes ou communistes. En France ce parti démocrate-socialiste est celui du journal *La Réforme*, avec des dirigeants comme Ledru-Rollin et des intellectuels comme Louis Blanc. Or justement, la quatrième partie du *Manifeste* désigne clairement ces démocrates-socialistes, en France mais aussi dans d'autres pays, comme les alliés naturels des communistes. Sur ce point comme sur d'autres, Marx ne fait que suivre pas à pas ce que Engels a écrit dans *Les Principes du communisme.*

Aller jusqu'au bout de la révolution

Cela va nous permettre pour conclure, d'examiner deux questions. La première est celle des divergences existant entre les démocrates-socialistes et les communistes. La deuxième, celle de l'évolution rapide de Marx et d'Engels au cours de la révolution.

Quelle est la nature des divergences entre communistes et démocrates-socialistes ? Porteraient-elles sur la constitution démocratique ? Pas le moins du monde. Il y a accord sur ce point. S'agit-il alors du programme proposé par les uns et les autres. Nous connaissons ce programme de mesures énumérées par Marx vers la fin du chapitre II. Il est clairement désigné par Engels comme un programme de transition et Engels l'expose avec le maximum de clarté dans les *Principes*. Mais, Marx et Engels nous disent à différentes reprises à cette époque, que le programme des démocrates-socialistes ne diffère guère du programme transitoire avancé par les communistes. Quelle est donc la différence ? Engels l'explique dans la réponse à la question 24 des *Principes du communisme* :

« (ils) veulent introduire par la même voie que les communistes une partie des mesures décrites au § 18 (programme de transition en 12 points J. T.), mais, au lieu d'y voir une voie de passage au communisme, (ils) estiment que ces mesures suffiront à supprimer la misère et à faire disparaître les maux de la société actuelle. »[8]

Dans le § 18, Engels exposait la conception des communistes à l'égard de ses mesures de passage (*Übergangsmittel zum Communismus* p. 232.) : il s'agit de s'attaquer à la propriété privée par la mise en oeuvre de ces mesures. Mais le prolétariat se verra contraint d'aller toujours plus loin, jusqu'au terme normal qui est le communisme. Le concept ici présent, bien que non exprimé linguistiquement, est celui de révolution permanente emprunté par Marx et Engels à l'expérience de la révolution française et appliqué ici à la révolution communiste. Et on trouve le même genre d'arguments dans les deux séries d'articles écrits par Engels et Marx dans la *Gazette Allemande de Bruxelles* contre Heinzen.

Au terme de ce processus de radicalisation, on parvient au communisme. Il apparaît alors assez clairement, qu'il s'agit non seulement d'une société sans classes et sans État, mais aussi d'une société sans rapports marchands. (cf. *Principes du communisme,* p. 221, § 18). Le *Manifeste* parle seulement de l'abolition du « trafic » et on peut s'interroger sur ce que cela signifie.

On arrive ainsi à l'idée suivante : il ne faut peut-être pas commencer la révolution communiste trop tôt, mais une fois qu'on l'a commencée, il faut aller jusqu'au bout. Je dirai seulement en passant, que si l'idée de révolution permanente me paraît problématique quant à la démocratie, lorsqu'elle exprime au plan politique l'idée d'enchaîner sans interruption deux révolu-

tions (la révolution démocratique et la révolution communiste) (Cf. *Le Manifeste* et un peu plus tard la « circulaire de la Ligue communiste » de mars 1850), l'idée de révolution permanente en ce qui concerne le programme socio-économique me paraît d'un grand intérêt, car c'est le problème de la cohérence qui est posée. Mais on est alors renvoyé à la question de la maturité des conditions économiques du passage au communisme. La cohérence de mesures économiques radicales devient vite une absurdité dans un pays où n'existe pas les conditions économiques (et autres) du communisme.

Quelques mots maintenant, sur l'évolution des positions de Marx et d'Engels à propos des alliances. En 1847-48, ce sont les démocrates-socialistes qui sont les alliés naturels des communistes. En 1850, le tableau apparaît bien différent. La méfiance à l'égard des démocrates-socialistes est à son point le plus haut. Dans les *Luttes de classes en France* et dans *la circulaire de la Ligue* de mars 1850, les démocrates petits-bourgeois sont critiqués âprement. L'allié des communistes est désormais Blanqui dont il n'était pas question jusqu'alors. Au plan international, on constitue une « Association Internationale des communistes révolutionnaires », avec les blanquistes et l'aile gauche du chartisme. Les mots d'ordre sont désormais : révolution permanente et dictature du prolétariat.

J'insiste sur la nécessité d'historiciser au maximum les textes de Marx et d'Engels y compris *Le Manifeste*. Il est vrai que c'est un texte plein de fraîcheur et que Marx et Engels l'ont constamment republié, à la fois comme un document historique et comme un texte théorico-politique ayant une valeur exemplaire. Je succombe moi aussi à son charme sans doute éternel. Mais, j'insisterais volontiers sur le fait qu'il n'y a pas de textes sacrés pour un marxiste. Nous ne pouvons pas avoir avec *Le Manifeste*, le rapport qu'un chrétien a avec les *Évangiles*. Et il y a à cela une raison de fond : *Le Manifeste* est d'abord un texte politique non un texte moral.

Notes

1. K. Marx, *Œuvres I*, La Pléïade, p. 181.
2. K. Marx, *Œuvres I, op. cit.*, p. 174.
3. K. Marx, *Œuvres I, op. cit.*, p. 172.
4. Engels, *Principes du communisme*, p. 217, in *Manifeste du Parti communiste*, édition bilingue, Éditions sociales, 1972.
5. Engels, « Les communistes et K. Heinzen », in « La Gazette allemande de Bruxelles » du 3 et 7 octobre 1847. Cité partiellement dans K. Marx, *Œuvres I, op. cit.*, p. 727.
6. Engels, *Critique du projet de programme d'Erfurt,* in Marx et Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales 1972, p. 103.
7. Marx, *Œuvres I, op. cit.*, p. 194.
8. Engels, *Principes du communisme, op. cit.*, p. 231.

Le Manifeste et la refondation du communisme

par Marco Aurélio Garcia*

À la différence des écrits postérieurs de Marx, qui permettent une lecture économiciste, dans *Le Manifeste*, la problématique du changement social apparaît lié à l'idée de la lutte des classes.

C'est au second congrès de la Ligue des Communistes, antérieurement Ligue des Justes, qu'il incomba à Karl Marx et Friedrich Engels, en décembre 1847, de rédiger un Manifeste qui soit l'expression des idéaux programmatiques de l'organisation et qui puisse servir de guide à l'action du prolétariat européen.

À la fin de janvier 1848, le Comité central de la Ligue envoya, depuis son siège de Londres, un message énergique au Comité régional de Bruxelles : il exigeait que Marx ne retarde plus son travail, sous peine de lui en retirer la responsabilité et de lui demander de renvoyer le matériel qui lui avait été donné pour écrire le texte[1].

---

* Historien, Professeur à l'université de Campinas, São Paulo, Brésil.

En effet, à Paris, entre le 22 et le 24 février, la monarchie de Louis-Philippe était renversée par une insurrection ouvrière qui proclamait la République et constituait un gouvernement avec la participation des socialistes.

Les événements de février 1848 se répandirent dans toute l'Europe, et l'on vit des pays aussi différents que l'Allemagne et l'Espagne, la Hongrie et l'Italie, la Pologne et l'Irlande, l'Autriche et la Belgique, être secoués par de forts mouvements révolutionnaires.

L'instabilité de la situation avait déjà été signalée, au moins dans le cas français, par le libéral Alexis de Tocqueville (un fin observateur de la société politique de son temps) lors d'un discours prononcé à la Chambre des députés, le 29 janvier 1848, moins d'un mois avant l'insurrection.

Tocqueville remarquait : « On dit qu'il n'y a pas de danger, parce qu'il n'y a pas d'agitation ; on dit que, comme il n'y a pas de désordre matériel à la surface de la société, on est loin de révolutions. Messieurs, permettez-moi de vous dire que je crois que vous vous trompez. [...] Regardez ce qui se passe au sein des classes ouvrières, qui aujourd'hui – je le reconnais – sont tranquilles. Il est vrai que les passions politiques proprement dites ne les tourmentent pas au même degré qu'elles ont pu le faire par le passé. Mais, ne voyez-vous pas que ces passions, de politiques, sont devenues sociales ? [...]

Je vous disais, il y a encore peu, que ce mal nous entraînera tôt ou tard vers de gravissimes révolutions : vous pouvez en être convaincus. »[2]

Une œuvre programmatique

Le Manifeste communiste fut publié fin février, en allemand, par un éditeur de Londres.

Il est évident que son influence sur les événements de 1848 en Europe, fut quasiment nulle, surtout si l'on tient compte que la traduction en d'autres langues, annoncée simultanément, n'a finalement pas été immédiate. *Le Manifeste* n'a été publié en anglais qu'en 1850, en russe en 1859 et en français en 1872.[3]

Identifier le travail de Marx et d'Engels à la vague révolutionnaire de 1848 est, pourtant, totalement pertinent, dans la mesure où ce texte, d'une indiscutable qualité littéraire, aborde les grands thèmes économiques, sociaux et politiques de cette époque, en partant de ce que ses auteurs considéraient devoir être la perspective du jeune prolétariat européen.

Il ne s'agit pas, cependant, d'une œuvre doctrinaire, hors du temps et de l'espace, comme une bonne partie de la littérature socialiste de l'époque, mais d'une « plate-forme programmatique et politique des communistes, en vue d'une révolution spécifique, dont ils considéraient l'éclosion imminente pour certains pays et proches pour d'autres. »[4]

Le fantasme qui annonçait que le communisme encerclait l'Europe en 1848, ne signifie pas, comme l'ouverture du *Manifeste* peut le suggérer, que le continent était au bord d'une révolution anticapitaliste.

Marx et Engels étaient plus préoccupés par la dynamique globale des mouvements sociaux européens qui, selon eux, rendaient actuelle la question du communisme, encore que non réalisable à court terme.

Les dimensions de la révolution européenne

Les révolutions européennes de 1848 ont trois grandes dimensions qui, dans chaque pays, se sont combinées différemment.

Elles furent nationales, dans la mesure où des pays étaient sous domination étrangère, comme l'Italie, la Pologne et l'Irlande, par exemple, avec des peuples qui n'étaient pas, jusqu'à présent, arrivés à réaliser leur unité en construisant un État national. Plus que l'Italie, déjà mentionnée, le cas le plus évident est celui de l'Allemagne.

Ces révolutions furent démocratiques, en réaction contre la Restauration conservatrice que la Sainte Alliance avait promise, après le Congrès de Vienne, suite à la déroute des armées napoléoniennes et à l'exclusion des travailleurs du système politique, y compris dans les pays où le libéralisme s'imposait, comme en Angleterre. Elles furent sociales, traduisant les inquiétudes du prolétariat naissant et des autres classes exploitées face aux brutaux effets de la révolution industrielle.

Ces trois dimensions se sont fondues dans un même mouvement, car, comme l'ont constaté Marx et Engels, les bourgeoisies européennes de 1848 ne possédaient plus la substance révolutionnaire de la bourgeoisie anglaise du XVIIe siècle, ni celle de la bourgeoisie française de 1789.

Les bourgeoisies européennes la vivaient comme une crise de domination – confrontées à la double tâche de la construction de l'union nationale – surtout en Allemagne – et de celle de la démocratie, dans tous les pays, elles craignaient, qu'autour de ces deux questions, le mouvement déborde de son lit d'origine et se convertisse en révolution sociale anticapitaliste.

La lutte pour la démocratie politique ne pouvait plus se séparer de la lutte pour la démocratie économique et sociale. Marx et Engels croyaient que, progressivement, la pleine réalisation de la démocratie se confondrait avec l'obtention du communisme.

Acquis et limites du *Manifeste*

Vu en perspective – 150 ans après – *Le Manifeste communiste* révèle tout le génie prémonitoire de ses auteurs, ainsi que les limites indiscutables de ses idées dont certaines furent porteuses de lourdes conséquences pour la pensée révolutionnaire du siècle et demi qui suivit.

L'échec généralisé des révolutions de 1848 et la perspective d'une longue période de reflux ouvrier et de stabilisation – qui dura effectivement vingt ans – semble avoir poussé Marx à se dédier à l'étude du fonctionnement de l'économie capitaliste, tentant, qui sait, de découvrir, dans l'anatomie du mode de production, les conditions matérielles qui rendraient possible une nouvelle éruption révolutionnaire.

Il est possible que ces deux contextes distincts et consécutifs – celui de l'ascension révolutionnaire et celui de la stabilisation capitaliste – expliquent les différences de traitement successif de la problématique du changement social pour Marx.

Dans *Le Manifeste*, elle apparaît liée à l'idée de lutte de classes tandis que dans ses écrits postérieurs, on peut se permettre une lecture économiciste de la théorie de la révolution, en la transformant en résultat du choc du développement « des forces productives matérielles de la société [...] avec les relations sociales existantes, ou, ce qui n'en est qu'une expression juridique, avec les relations de propriété à l'intérieur desquelles elles s'étaient jusqu'à présent développées ».[5]

L'inexistence remarquée ou l'insuffisance d'une réflexion chez Marx sur la politique durant cette longue période[6], ajoutées à des projections économiques et sociologiques erronées, ont appauvri la réflexion sur la révolution en Europe dans la seconde moitié du XIXe siècle, hormis dans le brillant *18 Brumaire* de Louis Napoléon Bonaparte et dans quelques autres textes. Ce n'est qu'au commencement du XXe siècle et à la périphérie de l'Europe – en Russie – que les grands thèmes présents en 1848 revinrent occuper une place centrale dans la pensée révolutionnaire, ouvrant ainsi un espace pour une réflexion spécifique sur la politique.

Les préoccupations de Lénine d'une articulation de la révolution bourgeoise avec la révolution prolétarienne et celles de Trotsky sur la « révolution permanente » donnèrent une continuité, bien que dans des lieux et temps différents, à la réflexion presque totalement interrompue après 1848. Après la Révolution russe, l'« exportation » de ces théories dans les pays du capitalisme développé (via la Troisième Internationale) fut incapable de résoudre les problèmes laissés par ce long hiatus et entraîna de lourdes conséquences politiques pour le socialisme européen du XXe siècle.

La relecture du *Manifeste*, cent cinquante ans après, surtout pour ce qui concerne l'analyse de l'évolution du capitalisme, révèle un texte d'une vigueur

et d'une actualité surprenantes. Dans la description de l'expansion capitaliste à travers le monde et de son profond impact économique, social et même culturel de ce processus, il n'est pas difficile de retrouver la phénoménologie de ce qu'ici, avec une certaine imprécision conceptuelle, on appelle aujourd'hui : la globalisation.

S'il est certain que Marx et Engels saisirent les limites de la bourgeoisie, bien qu'ils ne cachent pas leur fascination pour la capacité du capitalisme à se renouveler constamment, il est évident que *Le Manifeste* ne tire pas toutes les conséquences de la perte de dynamisme révolutionnaire de la classe bourgeoise, déjà visible en 1848.

Tout se passe comme si le « philistinisme bourgeois », tant de fois dénoncé, n'était que l'expression de la peur que cette classe avait d'un prolétariat plus nombreux et organisé en 1848 qu'à l'époque des précédentes révolutions anglaise et française.

Il est évident que la menace ouvrière en 1848 était bien plus grande que celle des « diggers » anglais du XVII[e] siècle ou des sans-culotte de la Révolution française.

Mais il est aussi évident qu'une certaine fascination évolutionniste, propre au XIX[e], a fait que les auteurs du *Manifeste* n'ont pas saisi dans toute sa dimension la promiscuité existante entre la nouvelle classe dominante – bourgeoise – et les éléments persistants de l'Ancien régime. Cette relation explique largement le retard de la modernisation européenne et le caractère autoritaire qu'elle a revêtu.

Une bourgeoisie provinciale et protonationale comme celle du XIX[e] siècle ne se montrait déjà plus capable de porter plus avant la grande transformation que l'Europe paraissait exiger, et le prolétariat n'avait pas encore la force et l'organisation suffisantes pour conduire le processus.

Prolétarisation, paupérisation et catastrophisme

L'optismisme révolutionnaire qui traverse *Le Manifeste* découle, entre autres facteurs, de la conclusion que le capitalisme vivait prisonnier d'une toile de contradictions qui le conduirait à sa fin. Victime de la modernisation que lui-même produisait dont la grande industrie était l'expression la plus forte, le capitalisme fabriquait les armes de sa destruction et ceux qui les empoigneraient : les prolétaires.

Plus encore : *Le Manifeste* annonçait la tendance à une paupérisation croissante de la société, qui aurait comme corollaire la « simplification » de la structure de classe. La tendance des classes moyennes et de la petite bourgeoisie serait de se prolétariser.

En sentant ce risque, disait Marx, elles pouvaient se rapprocher politiquement du prolétariat. En même temps, l'exclusion que la propre modernisation technologique du capitalisme des années 40 du siècle passé produisait, augmentait l'importance d'un lumpenprolétariat, segment de la classe ouvrière sans conscience de classe, sujet à la séduction de la bourgeoisie ou pire à l'aventure, comme ce fut le cas avec Louis Napoléon Bonaparte.

L'évolution du capitalisme a montré que la tendance générale n'était pas à la « simplification » sociologique, plaçant face à face presqu'exclusivement : bourgeoisie et prolétariat, mais, à une gigantesque complexité sociale, où les classes moyennes augmentaient, créant d'énormes défis analytiques mais surtout politiques pour les révolutionnaires.

La paupérisation – c'était clair pour Marx – n'était pas une tendance inévitable et purement « objective », mais elle était régulée par la capacité de résistance des classes travailleuses face à l'exploitation capitaliste, c'est-à-dire, par la lutte de classes. La tendance à la paupérisation était le résultat de crises cycliques (chaque sept ou dix ans). Mais comme chaque crise, pour se résoudre, préparait une autre crise plus grave, la tendance était d'arriver à une impasse. Il s'ouvrait alors une période de « révolution sociale ».[7] Ce catastrophisme trouvait son stimulant dans la conclusion élémentaire de la théorie de la « simplification » de la société.

La polarisation sociale entre la bourgeoisie et le prolétariat impliquait un accroissement de ce dernier, qui se transformait en classe numériquement dominante, comme en Angleterre.

Il est intéressant de noter que la perspective d'un prolétariat, devenant la classe majoritaire, a alimenté non seulement les projets insurrectionnels (« la révolution de la majorité ») mais aussi l'utopie social-démocrate d'aller au socialisme par une voie parlementaire au moyen de la conquête de la plus grande part des voix aux élections et à travers des microtransformations.

Mais identifier le prolétariat comme le sujet révolutionnaire par excellence n'était pas le résultat de sa présence majoritaire – réelle ou potentielle – dans les sociétés capitalistes. Cette identification provenait – comme Marx et Engels l'expliquaient dans *Le Manifeste* – de ce que, pour s'émanciper, cette classe était la seule à avoir besoin d'émanciper la société entière.

Elle était ainsi dotée d'universalité, thème largement commenté dans *Le Manifeste* comme il l'était antérieurement dans l'œuvre juvénile des deux auteurs.

Cependant, ce « prolétariat-sujet-révolutionnaire » n'existait pas réellement comme classe travailleuse. Elle était déduite théoriquement de l'analyse des contradictions du capitalisme.

De nombreux arguments ont été avancés pour expliquer pourquoi les prolétaires n'étaient parfois pas révolutionnaires, « ne se comportant pas comme leur devoir-être » pour reprendre la formule du jeune Marx.

Lors du déclenchement de la Grande Guerre de 1914, l'immense majorité de la classe ouvrière européenne appuya ses gouvernements nationaux – presque tous monarchiques, conservateurs et cléricaux. Lénine[8] essaya d'expliquer ce phénomène comme le résultat de la « trahison » de l'aristocratie ouvrière, segment du prolétariat corrompu et repu grâce aux excédents extorqués aux colonies par la bourgeoisie impérialiste. Il oubliait d'expliquer pourquoi les prolétariats de ces pays avaient accepté de suivre cette « trahison ».

Comme l'a éclairci plus tard Claudin, peut-être manquait-il au dirigeant bolchevique de comprendre le poids du patriotisme dans la culture ouvrière de chaque État belligérant d'Europe occidentale, État national que les travailleurs avaient eux-mêmes aidés à construire.

Il était difficile de saisir comment ces divers éléments se combinaient avec certaines valeurs internationalistes.

La perspective de renverser le gouvernement du Kaiser n'était pas un argument méprisable pour les progressistes français, de la même manière que mettre fin au tsarisme – bastion du conservatisme européen – était aussi une idée forte pour justifier l'adhésion de la social-démocratie allemande aux positions belliqueuses du gouvernement impérial.[9]

Le réductionisme économiciste, combiné à la perte de la dimension historique concrète des mouvements – la lutte de classes – ont abouti à soumettre la trajectoire des classes travailleuses à de nébuleux schémas philosophiques. L'un d'eux était, par exemple, de tenter d'expliquer le passage du prolétariat de sa condition de « classe en soi » à « classe pour soi », opération qui ne se réalisait qu'avec l'aide providentielle du parti d'avant-garde, dépositaire de la théorie révolutionnaire qui, en dernière instance, se transformait en moteur de l'histoire.

Ce courant idéaliste de la pensée révolutionnaire essayait de sauver, à n'importe quel prix la « mission historique du prolétariat », voit sa tâche se compliquer énormément à la fin du XX[e] siècle, quand, il devient évident pour plus d'une raison, que le sujet révolutionnaire conforme à la pensée révolutionnaire traditionnelle est en crise.

1848-1998

Au début du *Manifeste*, Marx et Engels essayaient d'expliquer l'hystérie anticommuniste qui secouait l'Europe de 1848, comme la conséquence du pouvoir qu'exerçait le projet communiste à ce moment. En même temps, ils défendaient l'idée qu'il incombait aux communistes d'exposer « publiquement au monde entier leurs conceptions, leurs objectifs et leurs intentions ».[10]

Aujourd'hui, la production d'un nouveau *Manifeste* se heurterait à deux grandes difficultés. En premier lieu, le texte ne serait pas le résultat d'une nouvelle situation révolutionnaire. Au contraire, il reflèterait une période d'offensive capitaliste, encore que quelques fissures apparaissent dans cette forteresse. En second lieu, une pensée révolutionnaire n'exhiberait pas aujourd'hui les certitudes, la vigueur et l'optimisme qu'elle présentait en 1848.

Cent cinquante ans après *Le Manifeste*, plus de cent ans après la naissance de la social-démocratie et quatre-vingts ans après la victoire de la Révolution russe, on ne voit pas comment on pourrait se dispenser de réaliser un sévère règlement de comptes avec ce gigantesque héritage politico-idéologique et surtout avec les expériences de pouvoir, hégémonisées par des communistes et des sociaux-démocrates. La pensée de gauche ne peut pas aujourd'hui attribuer aux différents « socialismes réels » la condition de simples déviations, pervertions ou déformations d'un projet radical de changement social et politique, comme si ces expériences n'avaient rien à voir avec les théories qui étaient ou prétendaient être à leur origine.

La crise théorique que vit la gauche depuis des décennies est profonde. La critique du capitalisme, extrêmement vigoureuse au XIXe et au début du XXe siècles, s'est étiolée et la bourgeoisie semble avoir tiré plus de leçons des crises économiques que les révolutionnaires.

Le marxisme soviétique, pour reprendre une expression de Marcuse, a transformé ce qui était une pensée éminemment critique, en idéologie conservatrice pour justifier un régime d'oppression.

Dans le champ du marxisme, la pensée dissidente, indépendamment de sa générosité et de moments brillants, n'a pas été capable de produire une alternative théorique, sous une forme consistante, capable de se fondre dans les multiples mouvements sociaux qui ont fait avancer l'histoire ces dernières décades. Le Brésil est l'exemple vivant d'une pensée critique qui a été en-deçà de l'extraordinaire dynamique sociale des vingt dernières années, notamment pendant la décade des années 1980.

L'élaboration d'un nouveau *Manifeste* se heurte à un conformisme défensif pratiqué par des segments de la gauche et des intellectuels qui, au nom d'un fondamentalisme de « défense du marxisme », se refusent à penser les profondes transformations du Brésil et du monde et s'agrippent à ce qu'ils supposent être des « principes » comme s'ils étaient à la recherche d'un port sûr en des temps de tempêtes et d'incertitudes.

Maria da Conceição Tavares, intellectuelle qui allie rigueur, passion et caractère, avait, il y a des mois dans une réunion du parti qui s'honore de son militantisme, averti qu'on courait le risque de proposer un programme de gouvernement pour un Brésil qui n'existait plus. Des paroles prophétiques qui atteignaient le cœur de la question.

Penser le pays et le monde existant, oser regarder en face les profonds changements même s'ils remettent en cause les dogmes et les convictions, placer la réflexion à la hauteur de la générosité de ceux qui supportent l'exploitation et qui luttent contre elle, voilà le préambule de l'agenda des intellectuels de gauche. Les raisons d'être de gauche sont intouchées. Elles s'approfondiront certainement.

La « modernité » capitaliste qui fascine tant ses admirateurs béats, a révélé partout son caractère de barbarie. Chômage et exclusion ne sont déjà plus la conséquence de crises, mais les composantes de la médiocre « expansion » du monde. Le travail esclave réapparaît, les mineurs ont de nouveau un rôle important dans la production, la concentration des revenus augmente comme jamais. La politique est bannie au profit de la gestion « rationnelle » d'un monde où il ne semble pas exister d'hommes et de femmes réels. C'est le mouvement des capitaux qui commande l'adoption de politiques macroéconomiques dans presque le monde entier, conditionnant de plus en plus les gouvernants aux impératifs d'une globalisation qui apparaît comme « une donnée objective » et jamais comme une construction politique.

En rompant avec cette pensée unique, le monde de cette fin de siècle n'apparaît plus seulement comme un champ de contrariétés économiques, sociales et politiques mais aussi comme un espace d'énormes opportunités pour le progrès et le bien-être humains, et qui ne se réaliseront pas dans le cadre d'une société capitaliste, même réformée.

Cela ouvre alors clairement la problématique d'un monde post-capitaliste. Mais, au lieu de construire une utopie de société alternative que les progrès matériels d'aujourd'hui peuvent rendre facilement viable, il vaut bien mieux concentrer la réflexion sur les moyens d'affronter la barbarie capitaliste dans sa version néolibérale et de construire les instruments de son dépassement.

L'agenda est clair. Quels modèles économiques doit-on construire pour satisfaire les exigences d'un développement en accord avec l'environnement, capable surtout de répondre aux phénomènes de pauvreté et d'exclusion économique, sociale et culturelle qui affecte des milliards de personnes dans le monde et des millions au Brésil ? Comment approfondir la démocratie, en allant au-delà du simple état de droit, en construisant des espaces publics ou de nouveaux droits puissent émerger en permanence, en associant intimement les exigences de liberté politique et les impératifs d'égalité sociale et politique ?

Enfin, comment identifier les sujets agents de cette transformation ? Le prolétariat, en profonde mutation, débarrassé de sa mission historique de classe rédemptrice attribuée par la théologie marxiste dans le passé, mais à qui il incombe un rôle central dans la reprise de la mobilisation pour la construction d'un monde nouveau.

Une nouvelle pensée critique ne niera pas le passé, elle apprendra de ses erreurs, et surtout elle saura sauvegarder des expériences révolutionnaires de

ces derniers siècles, les espérances, la générosité et la lumière qui illuminèrent jusqu'aux nuits les plus obscures. Si ce nouvel horizon recherché s'appelle encore communisme, l'heure de sa refondation est arrivée.

Notes

1. Cf. Ponce Anibal, « Elogio del Manifiesto Comunista, *Biografia del Manifiesto Comunista*, Quimantu, Santiago, p. 5.

2. Cité par Braudel Fernand, « Prefacio a Tocqueville », *Lembranças de 1848 – As Jornadas Revolucionarias de Paris*, Cia das Letras, Sao Paulo, 1991, p. 23.

3. Cf. note de Rubel Maximilien, in Marx, Karl, *Œuvres – Économie I*, Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1963, p. 1574.

4. Cf. Claudin Fernando, *Marx, Engels y la Revolucion de 1848*, Siglo XXI de Espana Editores, Madrid, 1975, p. 3.

5. Cf. Marx Karl, *Critica da Economia Politique (1859)*, Prefacio, Utilizei como referencia Marx Karl, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 273.

6. Voir par exemple Poulantzas Nicos, *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, François Maspero, Paris, 1968.

7. Cf. Marx Karl, *Critica da Economia Politica (1859)*, *op. cit.*, p. 273.

8. Lénine V. I., « La Bancarrota de la Segunda Internacional », *Obras Escogidas*, vol. 1, Editorial Progreso, Moscou.

9. Cf. Claudin, Fernando, *La Crisis del Movimiento Comunista Internacional*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1977, p. 35-39.

10. Cf. Marx Karl, « O Manifesto Comunista », *in Œuvres I*, *op. cit.*, p. 161.

Troisième partie

DE LA RÉALITÉ SOCIALE AU TEMPS DU *MANIFESTE* À CELLE D'AUJOURD'HUI

Entre la réalité sociale décrite par Le Manifeste *et celle d'aujourd'hui, quelle est la nature des changements intervenus ? En quoi confirment-ils, infirment-ils ou prolongent-ils le diagnostic de 1848 ? Francis Cohen analyse l'impact international d'Octobre 1917. Daniel Bensaïd et Georges Labica rappellent la nature de classe des rapports sociaux actuels qui sont traversés par de nouveaux enjeux de type écologiques ou féministes non perçus par Marx à l'époque.*

L'ignorance de cette dernière dimension par le mouvement ouvrier durant ce siècle a conduit celui-ci, comme le souligne Anne Kane, à concentrer son action et ses analyses sur les rapports de production en négligeant l'ensemble des rapports sociaux dont les rapports de genre. Mais pour Gianfranco La Grassa, c'est la nature même du capitalisme qui a changé ; entre le modèle de l'usine, dominant dans la majeure partie du XXe siècle et celui de l'entreprise émergeant dans les années 1980, les modes de régulation du capitalisme se sont modifiés. L'ensemble de ces mutations conduit Joël Biard à rejeter l'idée d'un sens de l'histoire prédéterminé s'imposant aux acteurs sociaux.

« L'actuel encore actif » du *Manifeste communiste*

par Daniel Bensaïd*

Le *Manifeste du Parti communiste* saisit à la source l'extraordinaire vitalité du Capital en tant que « puissance sociale » impersonnelle, dont le dynamisme bouleverse le monde et constitue le secret de l'accélération de l'histoire : « Tout ce qui semblait stable et solide part en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et tous les hommes sont enfin forcés d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés. »[1]

Il saisit la logique intime de ce mouvement d'extension et d'accélération, par lequel la bourgeoisie tend à « l'exploitation du marché mondial », enlève à l'industrie sa base nationale, génère de nouveaux besoins, développe une « interdépendance universelle » des « productions matérielles », comme des « productions de l'esprit », jusqu'à générer d'une «littérature universelle » à partir des littératures locales et nationales.

* Enseignant en philosophie, Université de Paris VIII-Saint-Denis.

La ronde infernale du Capital

Ce que le jargon journalistique désigne par le mot sournoisement neutre de « mondialisation » n'est autre en réalité que l'aboutissement de la généralisation planétaire des rapports marchands. La marchandise s'empare de tout, tout devient marchand, le corps et les organes, les œuvres et les biens communs. Cette universalisation marchande mutilée, loin d'homogénéiser un monde où les derniers rattraperaient les premiers, cristallise de nouvelles inégalités, de nouvelles divisions, de nouvelles oppressions, de nouveaux particularismes : l'impérialisme se transforme, il ne disparaît pas. Loin d'adoucir les mœurs, le commerce de tous avec tous, livré à la loi sans merci de la concurrence, nourrit la guerre de tous contre tous. L'essor des sciences et des techniques révèle des possibilités et des capacités jusqu'alors inconnues, mais les conditions d'oppression et d'exploitation métamorphosent ce potentiel de libération en nouvelles servitudes et exclusions, en misère physique et morale.

Le Manifeste annonce la « révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production et contre le régime de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et sa domination ». Depuis 150 ans, quelles qu'en soient les issues provisoires, ce conflit n'a jamais cessé. Il a pris la forme des crises, des guerres, des révolutions.

Aux origines de ces crises, il y a la « double existence » de la marchandise, le dédoublement de la valeur en valeur d'usage et valeur d'échange, la séparation de l'achat et de la vente, de la production et de la réalisation de plus-value, l'autonomisation les uns par rapport aux autres des moments de la reproduction sociale, dont seule la violence rétablit périodiquement l'unité.

La généralisation planétaire des rapports marchands génère ainsi une crise de civilisation inédite, sous la forme combinée de la crise sociale et de la crise écologique. Cette crise se manifeste par un nouveau partage impérialiste de la planète, où inégalités sociales et écologiques se creusent et se superposent.

Il ne s'agit pas de la « fin du travail » au sens anthropologique, mais d'une crise spécifique du travail salarié, du rapport de travail entre salarié et capital, de la loi de la valeur en tant que loi impersonnelle d'affectation des ressources et d'attribution des richesses. Le procès d'échange réduit chaque jour le travail concret au travail abstrait, le travail complexe au travail simple, uniforme, indifférent, « pour ainsi dire dénué de toute qualité » ; à « une abstraction sociale », dont les êtres travaillant réellement, eux-mêmes réduits à une simple « carcasse de temps », deviennent « les simples organes ».

Marx avait prévu que la tendance historique à la socialisation, à la complexification du travail, à l'incorporation du travail intellectuel collectif à la production rendrait cette mesure de plus en plus *misérable* et irrationnelle. Nous y sommes.

Alors que le niveau de développement des forces productives permettrait d'en limiter volontairement l'utilisation, que le produit du travail devient effectivement social et collectif, que le travail cesse « sous sa forme immédiate » d'être la grande source de richesse que le temps de travail nécessaire à la société pourrait être réduit au profit du temps libre ou affecté à la satisfaction de nouveaux besoins non solvables, la loi de la valeur décide toujours aveuglément de l'affectation des ressources, de la création et de la distribution de l'emploi. Pour la première fois dans l'histoire du capitalisme, elle opère même à court terme, de manière quasi instantanée à l'échelle planétaire, à travers les marchés financiers et les déplacements rapides de capitaux.

De même, la logique marchande déprécie le futur et ignore les effets de seuil, d'amplification, d'irréversibilité propres à la biosphère. Deux logiques antagoniques s'affrontent. Celle de la nature maximise les stocks à partir du flux de rayonnement solaire, celle du capital maximise les flux au détriment des stocks non marchands et non renouvelables, qu'aucun bilan purement comptable ne peut prendre en compte. Alors que les rythmes naturels s'harmonisent sur la longue durée, la raison économique recherche des gains rapides et des profits immédiats. Le Capital vit au jour le jour, dans l'immédiateté de la jouissance et l'insouciance du lendemain. Seule la bureaucratie peut rivaliser avec son égoïsme à courte vue.

Contre les idées reçues du fétichisme marchand, l'écologie critique rend son impitoyable verdict : le marché ne satisfait pas les besoins mais la demande ; la monnaie n'est pas le réel, mais sa représentation fantastique, l'utilité collective ne peut pas se réduire à une somme d'utilités individuelles ; les profits du jour ne font pas obligatoirement les emplois du lendemain ; enfin, l'économie marchande ne coïncide pas avec les lois de la biosphère et sa petite bulle fonctionne au détriment de l'ensemble. La critique écologique du calcul économique révèle ainsi la contradiction explosive entre la rationalité marchande, qui ignore par principe le jeu des réserves, et la solidarité de l'espèce à travers la succession des générations. Elle met à nu l'incommensurabilité entre la temporalité du marché et celle de la biosphère. Elle exige une autre évaluation à long terme des besoins et des richesses que celle, immédiate, du jeu de la concurrence.

Elle exige en somme une autre économie, réellement politique, au sens où la politique maîtrise démocratiquement la logique économique à travers une planification autogestionnaire.

La loi du marché et le rapport d'exploitation sont indissociables de la propriété privée.

Cette question est au cœur du *Manifeste* et du projet communiste qu'il énonce : « En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée » ; « dans tous les

mouvements, ils mettent en avant la question de la propriété à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu arriver, comme la question fondamentale du mouvement ». Il ne s'agit clairement pas d'abolir toute forme de propriété, mais explicitement « la propriété privée d'aujourd'hui, la propriété bourgeoise » et le « mode d'appropriation » fondé sur l'exploitation des uns par les autres.

La dissémination relative ou apparente des propriétaires va aujourd'hui de pair avec une concentration sans précédent de la propriété privée et de sa puissance au détriment des espaces et des pouvoirs publics. Il ne s'agit pas seulement de la privatisation ou reprivatisation de la production, mais aussi de l'information, des services, de l'eau, de l'air, de la monnaie, du droit, de la violence.

Les négociations sur l'Accord Multilatéral d'investissement (AMI) ou sur le Nouveau Marché transatlantique (NTM), illustrent cet appétit insatiable de l'entreprise privée, rêvant de dicter sa loi aux peuples en balayant les obstacles étatiques.

Au moment du printemps des peuples, l'espace stratégique de la politique, où se nouent les rapports de force, est celui de l'État national. Pour les auteurs du *Manifeste*, « le prolétariat de chaque pays doit en premier lieu conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe dirigeante de la nation, devenir lui-même la nation ; il est encore par là national, quoique nullement au sens bourgeois du mot ».

Car, « l'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles ». Ce qui était déjà vrai en 1848, l'est plus que jamais aujourd'hui.

La mondialisation entraîne une métamorphose des espaces et des rythmes de la politique, une crise des régulations nationales, sans qu'une régulation transnationale cohérente ne s'impose encore. Nulle époque organique n'émerge à l'horizon de notre époque critique, où se défont les ordres séculaires des territoires, des nations, des États. C'est l'heure incertaine des décompositions sans recompositions, des contradictions sans synthèses, des conflits sans dépassement.

La crise de représentation et le discrédit souvent invoqué du politique ne sont que l'effet visible du grand affaissement des fondations modernes.

Ils illustrent le risque, annoncé par Hannah Arendt, « que la politique disparaisse complètement du monde », que la citoyenneté soit broyée entre les automatismes de l'horreur économique et les consolations illusoires du moralisme humanitaire. Il en va bien des conditions de possibilité, présentes et futures, d'une citoyenneté réellement démocratique.

Le dévoilement des rapports de classe

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire des luttes de classes » : *Le Manifeste* dévoile le secret du spectre et lui donne chair en déchiffrant l'énigme du mouvement historique.

La Révolution française a consommé la transformation des ordres et états politiques anciens en classes sociales modernes, dissocié la vie politique de la société civile, séparé la profession de la position sociale. Le vieil esprit corporatif survit cependant au cœur de la société moderne à travers la bureaucratie d'État, dont la suppression n'est possible que si l'intérêt général devient effectif et si l'intérêt particulier devient général.

Le Manifeste ne se contente pas de mettre à nu le rapport de classe dominant, inhérent au règne du capital. Il annonce une simplification croissante de ce rapport, une polarisation de plus en plus dépouillée de la confrontation entre bourgeois et prolétaires. Ce pronostic remplit une fonction politique. Il contribue à résoudre la contradiction présente dans *Le Manifeste* même : alors que le développement industriel augmente sa force, sa concentration et sa conscience, la concurrence « émiette » le prolétariat.

Comment, malgré tout, de rien devenir tout ?

Comment des êtres privés des finalités de leur travail, mutilés par le despotisme de la fabrique, soumis au fétichisme de la marchandise, peuvent-ils briser le cercle de fer de l'exploitation et de l'oppression ? Par quel prodige ce prolétariat réellement existant peut-il s'arracher aux sortilèges du monde enchanté ?

La réponse du *Manifeste* se réduit à un pari sociologique sur « la constitution des prolétaires en classe dominante ». La préface de 1890 d'Engels le confirme : « Pour la victoire définitive des propositions énoncées dans *Le Manifeste*, Marx s'en remettait au développement intellectuel de la classe ouvrière, qui devait résulter de l'action et de la discussion communes ». Comme si le développement sociologique du prolétariat déterminait mécaniquement son émancipation politique...

L'histoire douloureuse de notre siècle finissant a ruiné cet optimisme, étroitement associé aux illusions du progrès et aux tentations scientistes du siècle passé.

La question de l'heure n'est pas celle d'une disparition des classes (qui doute sérieusement de l'existence de la bourgeoisie, du renforcement et de la concentration de la propriété privée, de la réalité quotidienne de l'exploitation ?), mais celle des incertitudes liées au procès de construction/déconstruction à l'œuvre dans les métamorphoses du travail et du salariat lui-même.

À quelles conditions, les nouvelles formes d'organisation du travail, l'individualisation et la privatisation de la consommation, l'atomisation so-

ciale généralisée face aux flux de richesse et d'information, peuvent-elles permettre la reconstruction de pratiques et d'une conscience collective ? À quelles conditions, la fracture entre le mouvement social et la représentation politique peut-elle être surmontée dans un monde où l'espace public est livré à la privatisation et où le bien commun échappe à la maîtrise politique ?

Les réponses se trouvent d'abord dans l'amorce d'un nouveau cycle d'expériences accumulées : la preuve suffisante des classes, c'est qu'elles luttent ; la preuve suffisante de la bourgeoisie, c'est le baron Seillières.

Le jargon de la postmodernité s'emploie à pluraliser indéfiniment les conflits, à nier tout mode de régulation global et toute cohérence du rapport social. Emportés dans le tourbillon d'intérêts fragmentaires et égoïstes, les individus seraient condamnés à la solitude désolée de monades sans fenêtres et le morcellement identitaire généralisé serait le stade suprême du fétichisme de la marchandise. Le discours postmoderne dissout ainsi le capital lui-même dans un réseau indifférencié de relations et d'institutions.

Or, si l'accumulation du capital se nourrit des diverses oppressions, les façonne, les perpétue, les combine et les unifie sous sa houlette, le conflit de classe n'est pas un conflit parmi d'autres : il structure la socialisation dans son ensemble et détermine les autres modes de conflit.

Le mouvement réel où s'abolit l'ordre existant

Le Manifeste communiste ne livre pas les plans de la société future.

Il ne propose pas un modèle clefs en main de société parfaite. Il ne propose pas de substituer « à l'activité sociale » « l'ingéniosité » des faiseurs de systèmes, « aux conditions historiques de l'émancipation, des conditions fantaisistes », à l'organisation patiente du prolétariat en classe « les expériences en petit », la seule « force de l'exemple » vouée à l'échec.

Il cherche à expliciter le mouvement réel d'abolition de l'ordre existant pour « attaquer la société existante dans ses bases » : point de cité idéale, point de « meilleur des mondes », donc, mais une logique de l'émancipation et du possible, enracinée dans la réalité du conflit.

Le renversement de l'ordre établi a pour horizon « une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ».

Le communisme apparaît ainsi comme la maxime de l'épanouissement individuel, qu'on ne saurait confondre avec les mirages d'un individualisme sans individualité : l'espèce trouve dans le développement singulier de chacun(e), de ses besoins et ses capacités, la condition de son propre développement universel.

Réciproquement, le libre développement de chacun ne se conçoit pas sans le libre développement de tous : l'émancipation n'est pas un plaisir solitaire.

Tendu vers cet horizon, *Le Manifeste* ne propose pas un programme détaillé, mais des indications, auxquelles, dira plus tard Engels, il ne faut pas accorder une importance exagérée. Elles n'en sont pas moins significatives.

Elles touchent pour l'essentiel, et sous divers angles, la « violation despotique du droit de propriété et du régime bourgeois de production », qu'il s'agisse de « l'expropriation de la propriété foncière », de l'impôt fortement progressif, de l'abolition de l'héritage.

Elles tendent à la primauté de la politique sur l'économie, du bien commun sur l'intérêt égoïste, de l'espace public sur l'espace privé, qu'il s'agisse de la centralisation du crédit, d'un service public de transport, de la création d'entreprises publiques, d'aménagement du territoire par « le défrichage des terres incultes et l'amélioration des terres cultivés suivant un plan d'ensemble », ou encore de « l'éducation publique et gratuite pour tous ».

Elles mettent enfin en cause la division du travail à travers sa forme la plus extrême, la division entre villes et campagnes, entre travail agricole et travail industriel.

Le Manifeste saisit pratiquement à leur naissance les courants politiques, qui sous différentes formes, s'inscrivent durablement dans l'histoire du mouvement ouvrier.

Parmi ces courants réactionnaires, réformateurs, utopistes, scientistes, il en est un qui mérite une attention particulière : l'état « embryonnaire du prolétariat » et « l'absence des conditions matérielles de son émancipation » nourrissent un « égalitarisme grossier » ou un « communisme grossier ». Ses caractéristiques annoncent le phénomène du despotisme bureaucratique : loin de réaliser le dépérissement des classes, il généralise le salariat ; loin de réaliser le dépérissement de l'État dans la libre association, il accomplit l'étatisation intégrale de la société ; loin d'abolir l'exploitation capitaliste, il réalise l'accumulation primitive sous la forme d'une exploitation bureaucratique et parasitaire.

Sur la voie de l'émancipation, la conquête du pouvoir politique constitue le levier de la transformation économique et de la libération culturelle : « Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie ».

Dans *Le Manifeste*, cette « première étape dans la révolution ouvrière », dans laquelle le prolétariat se constitue en classe dominante, est rigoureusement synonyme de « conquête de la démocratie » et d'établissement du suffrage universel.

Au fur et à mesure des progrès de l'association et du dépérissement des antagonismes de classe, le pouvoir public est appelé à perdre son « caractère à proprement parler politique ». Ainsi, la Commune de Paris sera-t-elle perçue

comme « la reprise du pouvoir d'État par la société dont il devient la force vivante, au lieu d'être la force qui la domine et la subjugue », comme « la forme politique de l'émancipation sociale » au détriment de l'État parasite, « avorton surnaturel de la société ».

Le problème, c'est que cette anticipation audacieuse, son impatience libertaire, opposée à tout fétichisme bureaucratique de l'État, court-circuite l'élaboration patiente d'une pensée institutionnelle et juridique de la démocratie : le dépérissement annoncé est sensé résoudre les antinomies de la représentation démocratique.

Si le communisme du *Manifeste* souligne les questions toujours aussi décisives de la propriété, de la conquête du pouvoir et de la démocratie, de la constitution du prolétariat en classe, les expériences accumulées depuis permettent de mesurer ses lacunes et ses faiblesses :

– le passage continu de la classe sociale à la « classe politique » ne permet pas de penser la spécificité de la lutte politique, et les formes institutionnelles et juridiques de la démocratie.

– la révolution des rapports de propriété et de production semble déterminer mécaniquement la transformation des rapports de reproduction d'ensemble, comme si leur changement automatique supposé dispensait de penser précisément le bouleversement des contenus et de la division du travail, des rapports de pouvoir, ou des rapports de sexe.

Bienvenue au spectre revenant

La question qui nous est léguée, le projet communiste ayant été à jamais associée à la promesse révolutionnaire de l'Octobre russe, est de savoir ce qui demeure aujourd'hui de cette immense espérance.

S'il ne devait rester que le seul fait d'avoir osé, pour la première fois, défier la servitude moderne, l'événement, la prophétie politique dont il est porteur, est trop important, comme le fut la Révolution française, « pour ne pas devoir être remis en mémoire des peuples ». Pas plus que la Restauration monarchique n'a pu effacer de la mémoire « l'hypothèse du citoyen et l'assemblement du peuple, la restauration présente ne saura évincer l'hypothèse du partage » que le stalinisme a trahie[2].

Si nous avons été doublement vaincus, par l'ennemi bourgeois déclaré et par l'ennemi bureaucratique de l'intérieur, et si nous nous sommes parfois aussi trompés, notre grande erreur consiste en cette surestimation de l'homme, qu'on partagée tous les « princes du possible ». Nul ne saurait leur reprocher d'avoir tenté de franchir les limites où s'effacent les dernières traces d'un Dieu de sinistre mémoire. Il serait incomparablement plus grave, et réellement honteux, et foncièrement humiliant, de n'avoir même pas essayé,

d'avoir plié l'échine au sens de l'histoire, et de s'être résigné à ses servitudes volontaires.

Il aura donc fallu la disparition des ses caricatures et de ses contrefaçons pour que le spectre du communisme revienne hanter le monde. Celui d'aujourd'hui n'est pas en effet moins violent, moins inégalitaire, moins inacceptable que celui d'hier.

Il s'agit toujours de le révolutionner. Les échecs et les défaites du siècle écoulé font cependant douter des voies et des moyens de cette grande transformation.

Au fil des expériences historiques, l'idée de Révolution s'est chargée d'une triple signification. Formule algébrique du changement des sociétés modernes, elle a revêtu d'abord le sens mythique (au sens sorélien du terme) d'une image encore imprécise de l'avenir désiré et de l'humanité libérée. À travers l'épreuve sanglante des révolutions de 1848 et de la Commune de Paris, elle s'est chargée d'un contenu programmatique, liant indissolublement la révolution démocratique à la révolution sociale. Avec notre siècle tourmenté, celui « des guerres et des révolutions », la Révolution s'est enfin enrichie d'un contenu stratégique, d'un sens de l'initiative et du mouvement, de l'action déployée dans une temporalité brisée, faite de discordances et de contretemps.

La combinaison explosive de la crise sociale et de la crise écologique met en cause l'avenir même de la civilisation et de l'espèce humaine. Elle confirme, pour conjurer la catastrophe, l'urgence et l'actualité d'une parole révolutionnaire d'alerte et de réveil, « ouverte à ce qui ébranle », même si les circonstances sont inédites et si des voies nouvelles sont à explorer : comme les militaires, toujours en retard d'une guerre parce que nourris des batailles passées, les révolutionnaires sont toujours en retard d'une (ou plusieurs) révolutions.

Mieux vaut le savoir, pour libérer le mythe mobilisateur de sa part de croyance, et pour imaginer une révolution profane sans grand sujet héroïque. Une révolution permanente, où se nouent, dans les misères du présent, l'acte de l'affrontement politique et le processus durable des changements économiques et culturels.

Commencé dans la grande promesse des lendemains qui chantent, le siècle se termine sur le désenchantement de ses espérances inaugurales. Laissant dans son sillage un amoncellement de ruines, il annonce un avenir rétréci, obscur, et chargé de péril, coincé entre l'usure de ceux qui ne peuvent plus dominer et l'impuissance de ceux qui ne le peuvent pas encore.

Changer le monde n'apparaît pas moins nécessaire, mais autrement difficile, que ne l'avaient imaginé les pionniers du communisme. Nul grand fétiche majuscule – ni Providence divine, ni Tribunal de l'Histoire, ni Vérité absolue de la Science – ne saurait désormais nous alléger d'une responsabilité

prosaïquement humaine dans les incertitudes d'une histoire ouverte. Changer le monde, c'est alors aussi et encore l'interpréter.

Plus nous refusons de subir les volontés imaginaires d'une Histoire fétiche, plus nous avons à la faire, sans la belle assurance d'une foi révolue, sans nous raconter d'histoires, dans la redoutable sommation, de part en part laïque et profane, de travailler pour l'incertain. Cet engagement sans garantie de réussite, au péril de l'erreur et de la défaite, est un pari obligé sur l'improbable nécessité d'abolir l'ordre établi.

Quand bien même, vu les crimes commis en leur nom, les mots seraient aujourd'hui malades et compromis au point qu'il faille en emprunter ou en inventer de nouveaux, nous resterions quant au fond des communistes (des communistes marranes s'il le faut), simplement parce que le communisme est l'expression historique et programmatique la plus exacte de la lutte contre la logique despotique du capital. Il exprime « le mouvement émancipateur, le soulèvement requis, dès lors que se déclare un sujet à bout de patience d'avoir éprouvé que les autres noms de “démocratie et liberté”, sont domination, exploitation, et consensus où s'abolit la politique ; il y a eu et il y aura du communisme, parce que les sociétés modernes sont clivées, disjointes, entre l'irréversible principe égalitaire et l'obstination rageuse de la domination, parce que le différend est logé au creux même du mot liberté.[3] »

Notes

1. Les citations sans références sont extraites du *Manifeste du Parti communiste.*
2. Jean-Christophe Bailly, *Le paradis du sens*, Paris, Bourgois.
3. Alain Brossat, *Comment en finir avec la politique (à propos d'un Livre noir et d'un énergumène),* Critique communiste 151, printemps 1998.

Les leçons du *Manifeste*

par Georges Labica*

Faut-il à nouveau s'arrêter à l'objection de principe selon laquelle, dans nos sociétés contemporaines, les classes et les luttes de classes auraient perdu leur sens avec leur existence, laissant place aux négociations entre « partenaires sociaux » et autres consensus « citoyens » ? Le régne du (néo)libéralisme et les « contraintes » du marché ont mis à mal cette antienne idéologique et ceux-là mêmes qui se félicitaient de rapports enfin pacifiés découvrent « sur le terrain », que les anciens antagonismes ont repris du poil de la bête. Le *spectre* est toujours là. Est-ce à dire que les protagonistes du *Manifeste* ont été reconduits jusqu'à nous ? Ce serait faire un cas singulier d'un siècle et demi d'histoire et, plus encore, d'une conception, dont l'histoire précisément se veut le fondement.

Prenons le prolétariat. Admettons avec tels de ses détracteurs, ou même de ses défenseurs les mieux autorisés, qu'il ait disparu, en tant que « noyau », – « dur », précisait-on, de la classe ouvrière, et qu'il faille, avec lui, enterrer la perspective du pouvoir qui lui était inhérente (dictature du). Cela n'empêchera pas de revenir sur celui que Marx mettait en scène en 1848 et dont il voulait qu'il se constituât « en classe dominante »[1]. Ne fût-ce que pour relever

* Philosophe, professeur émérite, Paris X-Nanterre.

son extraordinaire pénétration. Il parvenait, en effet, à percevoir, dans un prolétariat d'origine encore récente, qui, en dehors de la minorité formée par les ouvriers professionnels, était constitué d'individus, dont nombre de femmes et d'enfants, fraîchement arrachés à la vie rurale, sans qualification, sans expérience, totalement inorganisés et incultes, il parvenait, en effet, à percevoir les croque-morts résolus de la vieille société et les bâtisseurs avertis de la nouvelle. Les canuts lyonnais appartenaient à une élite, les tisserands silésiens étaient une exception. Seuls les chartistes anglais, dont Engels avait une pratique directe, constituaient un puissant mouvement ouvrier de masse, le premier de l'histoire. Quand on considère l'entourage de Marx, ses amis de la Ligue ou du Comité de correspondance, plutôt artisans pour l'essentiel, – les Schapper, les Moll, les Lessner, les Eccarius ou les Wolff[2], on se dit qu'assurément l'intuition, l'empathie, ont dû jouer un rôle non négligeable. À cet égard, Jaurès avait raison, les travailleurs du début de notre siècle n'avaient que peu à voir avec ceux des cinq ou six décennies précédentes[3]. Sauf qu'à travers l'indubitable immaturité de ces derniers, les auteurs du *Manifeste* voyaient les forces de l'avenir et annonçaient leur victoire. Ou comment la sûre science des rapports sociaux de production débouchait sur les chemins de l'utopie !

Concèdera-t-on que la classe ouvrière, de nos jours, à supposer qu'elle ait subsisté comme telle, n'ait rien d'autre à perdre que ses chaînes ? Le contester serait faire bien peu de cas des luttes de ladite classe et des gains, ou « acquis sociaux », engrangés, dans le droit fil précisément du *Manifeste*. Aussi bien ne s'agit-il pas de cela, mais, face aux doutes ontologiques, qui n'ont de sens qu'à la voiler, de cette réalité criante qui contraint à prendre en compte auprès des ouvriers de nos pays développés, dont l'existence, à tout le moins statistique, est établie, qu'ils soient indigènes ou immigrés, mais également auprès de « nos »chômeurs et de « nos » « exclus », les immenses populations de travailleurs du reste du monde, qui suffisent à attester d'une lutte de classes planétaire, dont les participants « prolétariens »ne sont nullement en voie de réduction. Non seulement les conditions de vie du XIXe siècle ne sont pas révoquées chez ces derniers, mais les institutions internationales les plus officielles ne cessent d'attirer l'attention sur le travail des enfants et sa progression au-delà de l'an 2000, sur les inégalités croissantes, les famines, les maladies, la misère et la mortalité imputables aux « régulations du marché ». Marx et Engels pouvaient-ils prévoir Hiroshima, les hécatombes multimillionnaires des guerres du XXe siècle, les génocides, la vente par les individus de leurs propres organes afin de survivre, ou les indénouables imbrications du crime, de la politique et de l'argent. Qui soutiendrait sérieusement que, « dépourvus de propriété » eux aussi, les *dominés* d'aujourd'hui ne sont pas les successeurs des *prolétaires* du *Manifeste* ?

En regard, la présence maintenue de la bourgeoisie suscite moins de doutes encore, avec sa puissance multipliée par les monopoles économiques et les

concentrations financières, eux-mêmes garantis et renforcés par des organes politiques supranationaux (FMI, Banque mondiale, bientôt AMI) sans autre contrôle que celui de la maximalisation des profits, par le canal notamment d'une dette proprement impayable. Néanmoins «notre» globalisation ne tient visiblement pas les promesses dont Marx et Engels croyaient que leur « marché mondial » était porteur. Ils attendaient du « caractère cosmopolite » de la production et de la consommation la fin de l'isolement des régions et des nations ; ils prévoyaient le remplacement des exclusivismes et de la multiplicité des littératures nationales par « une littérature universelle »[4] ; mieux encore, le marché mondial, en se substituant aux « petits marchés locaux », devait ouvrir « la voie à la civilisation et au progrès » et provoquer la mondialisation de la révolution[5]. Quant à nous, outre les destructions programmées de biens, le gel des terres les plus riches et les catastrophes écologiques prévisibles à moyen terme, nous avons les régressions ethnicistes ou religieuses, les refuges/affrontements des communautés et des identités, la macdonalisation et le règne des sous-cultures monopolisées par les medias dominants.

Ce péché d'optimisme, cette confiance excessive dans l'avenir, nous les retrouvons partout dans *Le Manifeste.* Ils ne concernent pas uniquement le prolétariat, ils sont portés au crédit de la petite bourgeoisie, qui va venir grossir les rangs du premier[6], et même des « idéologues bourgeois », dans la mesure où ils se seront « haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique »[7], alors que le *lumpen-proletariat*, « cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société »[8], sert de repoussoir. Or, « nos » classes moyennes n'ont cessé de croître et d'être, au moins jusqu'à la période récente[9], associées à l'essor bourgeois ; «nos» intellectuels ont, pour la plupart, continué à servir les princes ; et le *lumpen* a parfois donné des leçons de révolte. De même en va-t-il des crises et de « l'épidémie de la surproduction »[10], qui semblent condamner le malade, quand notre expérience historique nous a durement enseigné que le capitalisme s'entend très bien à rétablir ses équilibres menacés et que l'on ne peut parler d'infarctus des modes de production. En ces matières, comme en d'autres, aisément repérables, de quoi s'agit-il ? Sinon d'un enthousiasme de jeunesse, Marx et Engels, emportés par la sûreté de leur diagnostic, se convainquent que la victoire est certaine, sinon inévitable, et qu'elle est prochaine, les conditions, à leurs yeux, s'en trouvant réunies. L'histoire en personne, comme d'habitude, se chargera de modérer leurs ardeurs et dès 1848, quelques mois à peine après *Le Manifeste*, puisque la révolution ne triomphera pas. Aussi bien notre texte confirme-t-il en cela son rôle de charnière : il emmagasine ce qui l'a précédé et fournit le nouvel état des enquêtes à conduire. Rien n'échappera à la réflexion reprise et au retravail sur la pâte historique, qui donneront lieu à corrections, rectifications, abandons et approfondissements, – programme, classes, pouvoir (État, démocratie), critique poursuivie de l'économie politi-

que (travail, crise, lois « tendancielles »...), révolution, nation, etc. Après tout, une œuvre restait encore à écrire et le prolétariat du *Capital*, par exemple, incarcéré dans les multiples réseaux de la domination, fera figure de parent pauvre auprès du héros régénérateur du *Manifeste*.

Une aporie enfin semble guetter *Le Manifeste* et son lecteur contemporain : l'actualité toujours reconduite ne serait-elle pas celle d'un projet inaccompli, d'une utopie, au bon vieux sens du mot ? Les 150 ans écoulés ne s'effacent-ils pas à la manière d'une route dont le parcours annoncé s'est réduit à la seule orée ? De fait s'impose le double constat que la révolution, ou, à défaut, l'engagement d'une transition vers la société communiste, ne se sont pas produits où Marx et Engels les situaient, dans ces pays développés et avancés en richesses productives, démocratiques et culturelles, et que là, dans les nations encore agraires, semi-féodales ou semi-coloniales[11], comme on disait, les ruptures opérées au nom du *Manifeste* ont provoqué leurres, errements et tragédies et abouti à l'échec. On sait de quel poids de drames, de mises en question, de reniements et de deuils, du côté « progressiste », de satisfactions, d'assurances et de cris de victoire, du côté « conservateur », se sont payées ces expériences historiques. Et comme les pages vierges ont joué le rôle de parties civiles dans le procès intenté aux pages si mal écrites... Cependant, sans revenir sur le bruit et la fureur de tels événements, qui ne sont point encore calmés, ou, plutôt, afin d'en rester au *Manifeste*, notre objet assigné, quelques remarques nouvelles ne seront pas superflues. Prenons presqu'au hasard, car il n'est pas ici de grand mystère. Le principal acteur du changement, ce prolétariat sur qui, en principe, tout reposait, a-t-il rempli sa fonction, établi le pouvoir qui lui était propre et en a-t-il tiré les bénéfices escomptés ? Il ne fait aucun doute que la réponse est négative. La dictature *du* prolétariat s'est renversée en dictature *sur* le prolétariat. Les travailleurs, dans l'ancienne URSS, ne connaissent assurément pas une situation meilleure que celle qui prévalait avant l'effondrement, ils n'en sont pas moins dépourvus de pouvoir politique. Sous couverture démocratique, ce dernier demeure entre les mains des successeurs d'une bureaucratie d'État, dont le code moral (à usage externe) lui-même ne faisait que reproduire celui des bourgeoisies « occidentales ». Le « self government du travail » n'a pas eu lieu, à propos duquel un Labriola, qui qualifiait la bureaucratie « d'utopie de crétins », entretenait, en son temps, bien des illusions, quand il déclarait : « La masse des prolétaires ne s'en tient plus au mot d'ordre de quelques chefs... elle a fait et fait sa propre éducation... elle sait que la conquête du pouvoir politique ne peut et ne doit pas être faite par d'autres en son nom »[12]. L'identification prolétariat/classe/parti n'appartient nullement au *Manifeste*, qui évoque comme une tâche à recommencer, en face de la concurrence des ouvriers entre eux, « l'organisation des prolétaires en classe, et donc en parti politique »[13]. Le prolétariat a toujours à devenir une classe. À la différence du serf, « le prolétaire n'a pas d'existence propre. C'est la classe dans son ensemble qui

est assurée de l'existence » affirmaient les *Principes*[14]. Il n' y a même pas de monopole partidaire : « Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers »[15]. Comment comprendrait-on, en outre, que les idées petites-bourgeoises, ou bourgeoises et même ouvertement réactionnaires puissent séduire et pénétrer la conscience ouvrière ?[16] Ou que des alliances soient nécessaires, y compris avec la bourgeoisie[17] ? Pour ne rien dire de l'équation parti-État... La mise en garde de Sorel, dans sa méfiance extrême, n'est peut-être pas vaine : « Le marxisme ne saurait se confondre avec des partis politiques, si révolutionnaires fussent-ils, parce que ceux-ci sont obligés de fonctionner comme des partis bourgeois. »[18] Quant aux finalités du procès révolutionnaire, la démocratie, d'une part, loin qu'elle y soit bafouée ou qu'elle en soit exclue, en forme l'horizon : « Le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie »[19], et, contrairement aux mouvements antérieurs, toujours minoritaires, « le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité »[20] ; l'individu, d'autre part, cet oublié des pays du socialisme réellement existant, accède à son propre épanouissement, grâce à « une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »[21]. D'un mot, car alourdir l'argumentation n'apporterait rien de plus, *Le Manifeste* fournit la preuve qu'on ne peut trouver dans ses thèses la justification de ce qu'il a été convenu de nommer le stalinisme, qu'elles en sont, au contraire, la réfutation[22]. Tant il est assuré, de surcroît, que *Le Manifeste* « ne fut pas et ne prétendit pas être le code du socialisme ou le catéchisme du communisme critique, ou le *vade-mecum* de la révolution prolétarienne »[23].

Par voie de conséquence et pour conclure, ce fait enfin que la domination mondiale néo-libérale puisse s'exercer désormais sans concurrence (si suspecte qu'ait pu auparavant se présenter cette dernière), par les nuisances multipliées dont elle est responsable et les périls inédits qu'elle fait courir à l'humanité, suffirait à permettre d'avancer l'idée que *Le Manifeste* est plus actuel que jamais. Il ne paraît pas illégitime en effet de considérer que le processus de globalisation en cours, s'avère conforme aussi bien au diagnostic du *Manifeste* qu'à celui du *Capital*, lequel diagnostic lui apporte une réponse strictement adéquate, globale ou globalisée, à son instar. Cette tendance mondialisante peut être appréhendée sous deux figures. La première concerne son extension qui n'exclut aucun domaine de la société, généralement entendue, pas plus l'ordre culturel et symbolique que l'économico-politique. Sans doute ne s'agit-il là que d'un principe, car s'il est vrai que *Le Manifeste* n'ignore pas plus les conséquences anthropologiques et spirituelles des bonds technologiques que la nécessité pour la révolution de ne laisser en repos ni la famille, ni le droit, ni la philosophie, il n'en demeure pas moins muet, comme on lui en a fait souvent le grief, sur nos grandes questions modernes de la libération

des femmes ou de la protection des milieux naturels, – pour ne citer que celles-là. En cela toutefois il a laissé au mouvement ouvrier et communiste une tâche dont ce dernier a été loin de s'acquitter, quand il ne l'a pas superbement méprisée, savoir que le procès de transformation radicale ne peut, sauf à se dénoncer lui-même, différer d'agir sur ces questions comme s'il avait affaire à des objectifs subalternes. On sait à quel point certains programmes politiques ont porté à la caricature l'idée qu'une fois le pouvoir conquis par la classe ouvrière (ou en son nom), – la locomotive, *le reste*, – les wagons, suivrait, autrement dit, pêle-mêle, les mœurs, les idéologies, les religions, les aspirations nationales, la sexualité, les arts, les us et coutumes, les couches moyennes, etc. La mondialisation possède, d'autre part, un caractère transnational, qui provoque la jubilation de Marx : « Au grand regret des réactionnaires, elle [l'exploitation du marché mondial] a enlevé à l'industrie sa base nationale »[24]. Connaissant, grâce à la perspective d'intégration européenne, ses effets négatifs, en particulier concernant le rôle des États, nous serions plus réservés. Le déplacement des formes d'exploitation sur les pays considérés par Marx comme « barbares » ne saurait non plus nous apparaître très progressiste. Quant à la foi dans les Lumières et dans la créativité...bourgeoise, si on ne peut lui reprocher d'être entièrement bornée par une époque, qui n'avait point encore connu les essors nationaux[25], elle se révèle, en ce point plus qu'en aucun autre, singulièrement étrangère aux phénomènes qui nous sont le plus familier, du regain des luttes nationalistes ou nationalitaires, souvent connotées de traits ethniques ou religieux. *Trans-* ou *extra-* ou *para-* ou *pré-*classistes, de telles luttes demeurent à penser et peut-être chacune dans sa spécificité, sous la double détermination du recul des idéologies de classe et de l'hégémonie du libéralisme. Représentent-elles une mutation invitant à remettre en question les fondements de la pensée socialiste ou traduisent-elles, comme par le passé à travers des phénomènes analogues (on pensera aux révoltes paysannes), une période de préparation transitoire ? Elles apparaissent, en tout état de cause, non pas comme le substitut des luttes de classes existantes, mais, auprès d'elles, comme des expressions nouvelles ou renouvelées, à apprécier en tant que telles, des insurrections que le capitalisme ne cesse de susciter contre sa domination. Le cadre national lui-même, privilégié par *Le Manifeste*[26], n'est pas encore frappé de caducité. N'en demeure pas moins que la conjonction de ces résistances, – de classes et hors-classes, nationales et transnationales, plus nombreuses et plus fortes qu'il ne paraît sous leur éclatement, représente elle-même un considérable enjeu de lutte. On comprendra nonobstant que la révolution, rompant avec toutes ses acceptions étriquées, sectorielles ou locales, ne puisse être que globale, dans les deux sens distingués.

C'est ainsi que la première invite, le premier impératif de l'actualité assumée du *Manifeste* consiste en une réhabilitation de termes que la pression idéologique dominante associée aux reniements, sur fond de culpabilité, a

proscrit du vocabulaire politique contemporain. La neutralité des mots n'est que faux-semblant d'innocence. Nous avons déjà vu ce qu'il en était de *classes*, de *luttes de classes*, de *prolétariat* et de *bourgeoisie*, d'*exploitation* et de *domination*, de *démocratie* et de *dictature*, ou de *révolution*. À son tour, globalisation signifie *impérialisme*, son antidote *internationalisme*. L'un demeure à combattre, l'autre à reconstituer. *Communisme* n'a pas été remplacé pour nommer la société nouvelle. Il convoque des forces, quoi qu'il paraisse, plus aguerries et mieux résolues qu'il y a cent cinquante ans, même si reste en effet à construire leur *unité*, appelée par l'ultime ligne du *Manifeste*[27].

Le Manifeste, ne craignons pas de le répéter, est un programme, donc un texte politique, ou plutôt théorico-politique. Il inaugure bien un genre littéraire. Il rend manifeste le communisme comme on manifeste la vérité. Écrit par des intellectuels (militants), il s'adresse à des militants (intellectuels) et concerne, par conséquent, les uns et les autres. Dépouillé sans doute de ses parties obsolètes, rectifié, éclairé, enrichi par les travaux qui lui ont succédé et auxquels il avait ouvert la voie, d'abord de la part de ses auteurs, mais également par les mises en demeure des contradictions réelles d'un devenir, dont il avait, par avance, épousé les vicissitudes, loin de céder de sa pugnacité d'origine, il en prouve à nouveau l'actualité à autoriser le travail de réécriture déjà suggéré par ses rédacteurs. *Le Manifeste* du XXIe siècle a quelque chose d'une sommation. Les doctrines, notamment économiques et sociologiques, n'ont assurément pas manqué qui se sont efforcées de pénétrer la « société bourgeoise », que ce soit pour la défendre, la dénigrer ou en montrer les limites, aucune cependant n'est parvenue, en dépit d'apports créateurs, à maîtriser le passage du diagnostic au pronostic, du constat au dépassement. *Le Manifeste* a été le *premier* ouvrage, conjuguant indissociablement pensée critique et vouloir de transformation, à proposer une alternative radicale au capitalisme. Un siècle et demi après, il demeure le *seul*.

Notes

1. *Le Manifeste du Parti communiste*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 85.
2. Rappelons que c'est à ce dernier, instituteur, fils de paysan, que sera dédié *Le Capital*.
3. Cf. *ouvr. cit.*, p. 17
4. Cf. *Le Manifeste*, p. 41-43.
5. *Ibid.*, *Principes*, p. 203.
6. *Ibid.*, p. 53.
7. *Ibid.*, p. 61 ; Engels exprimait la même conviction à la fin de sa *Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions sociales, Paris, 1960, p. 360.
8. *Ibid.*
9. Car, actuellement, des changements s'opèrent qui voient lesdites couches moyennes frappées par les mesures d'austérité, la flexibilité et le chômage, tandis que les travailleurs des services se retrouvent aux côtés des forces ouvrières.

10. *Le Manifeste.*, *op. cit.*, p. 47.

11. *Le Manifeste* fait la distinction entre « pays barbares ou demi-barbares » et « pays civilisés », « peuples de paysans » et « peuples de bourgeois », « Orient » et « Occident » (p. 45)

12. Cf. *ouvr. cit.*, p. 60 et suiv.

13. *Ibid.*, p. 59.

14. *Ibid.*, p. 199 ; on trouve la même idée dans la *Profession de foi, ibid.*, p. 245.

15. *Ibid.*, p. 67.

16. *Ibid.*, p. 95 et 105.

17. *Ibid.*, p. 117.

18. Cf. ouvr. cit., p. 60. On pensera aux « Appareils Idéologiques d'État » de Louis Althusser.

19. *Ibid.*, p. 85. Lénine enregistrera la leçon : « Qui veut marcher au socialisme par une autre voie que celle de la démocratie politique en arrive infailliblement à des conclusions absurdes et réactionnaires, tant dans le sens politique que dans le sens économique », *Œuvres*, *op. cit.*, T.9, p. 23.

20. *Ibid.*, p. 63.

21. *Ibid.*, p. 89.

22. Lucien Martin, qui écrit, sous le titre « Cent ans après le Manifeste », une postface à la réédition de la brochure de Jaurès, soulignait déjà fortement ce point, *op. cit.*, p. 29).

23. A. Labriola, *op. cit.*, p. 38.

24. *Le Manifeste*, *op. cit.*, p. 41.

25. Le concept de *nation*, chez Marx et Engels, demeure flou ; non seulement il n'est pas théorisé, mais il est encore souvent pris comme synonyme de patrie ou de peuple ; c'est pourquoi, dans la *Situation...* d'Engels, comme dans le *Manifeste*, « les ouvriers n'ont pas de patrie ».

26. Bien qu'il soit « dépouillé de tout caractère national », et que sa lutte « ne soit pas, quant au fond, une lutte nationale », le prolétariat agit dans « sa » nation contre « sa » bourgeoisie (Le *Manifeste*, *op. cit.*, p. 63 et la IVe partie).

27. La fameuse phrase « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » a été victime d'une stupéfiante rature dans la traduction française de 1872 (cf. P. Videlier, *op. cit.*, p. 76).

Sens de l'histoire et visée du communisme

par Joël Biard*

Réinsérant l'action des organisations communistes de l'époque dans une vision générale de l'histoire qui tout à la fois la légitime et lui donne sens, *Le Manifeste du parti communiste* a été la matrice privilégiée des conceptions de l'histoire qui se sont affrontées dans le champ de ce qui s'est dénommé « marxisme », en relation étroite avec la question du statut du communisme lui-même – comme mouvement, comme but représenté, comme fin de l'histoire.

Replacé dans la trajectoire intellectuelle et politique de Marx et d'Engels au cours des années 1840, *Le Manifeste* cherche à se démarquer de plusieurs autres conceptions des rapports entre théorie, avant-garde politique et mouvement spontané des masses. Par delà les figures ou les organisations visées dans la troisième partie, il s'agit de reprendre à la fois les reproches antérieurement adressés à la critique philosophico-politique allemande (dont Marx s'était détaché au cours des années précédentes), et de récuser les tendances sectaires présentes dans le courants néo-jacobins du mouvement parisien. Ce qui permet d'unifier sous le feu de la critique ces tendances d'origine et de

---

* Philosophe, Directeur de recherche au CNRS.

nature somme toute assez différentes, c'est l'idée d'auto-émancipation du prolétariat : « Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. »[1]

Cette thèse, qui est à la base de tout le dispositif conceptuel du texte, n'est cependant pas sans susciter de nouvelles contradictions – qui, comme toute contradiction, peuvent être fécondes ou se retourner en blocages. J'en soulignerai deux, qui ont un fond commun, mais chacune leurs déterminations spécifiques.

La nécessité de formuler un projet historique et politique

L'idée du communisme comme « mouvement réel » est une formule de *L'Idéologie allemande*, un texte qui est à la fois dirigé contre le néo-hégélianisme (cette « conscience philosophique d'autrefois » qu'il s'agit là d'exorciser) et fortement teinté de feueurbachisme, marqué par la tentative de transposition du matérialisme français du XVIII[e] siècle sur le terrain de l'histoire. La formule, qui évoque un passage non moins célèbre de la lettre que Marx écrit à Ruge en septembre 1843, juste avant de se rendre à Paris[2], ne se retrouve pas littéralement dans *Le Manifeste* de 1848 ; on peut toutefois estimer qu'elle est implicite dans la position défendue à propos du rapport entre idées communistes et mouvement réel de la société : « Les propositions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur utopiste. Elles ne sont que l'expression générale de rapports réels issue d'une lutte de classes existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux. »[3] Dans le même temps, une telle *expression générale* n'est pas la simple mise en forme de ce qui est, et cela sous deux aspects[4].

En premier lieu, elle implique un certain nombre d'anticipations. Si, pour se démarquer des sectes utopiques, Marx est soucieux de « ne pas faire bouillir les marmites de l'histoire », il n'évite pas un certain nombre de représentations de ce qui doit être, même si, dans *Le Manifeste*, il concède moins à la représentation utopique qu'il ne le fait en d'autres textes (y compris en certains passages de l'*Idéologie allemande*). À côté de mesures immédiates, qui pourront varier d'un pays à l'autre même si le sens général reste le même, on trouve néanmoins des projections qui, seraient-elles purement indicatives, n'en sont pas moins lourdes de sens (et de difficultés !) : par exemple la fin du caractère politique du pouvoir public – ce qui témoigne de la reprise d'un certain nombre d'idées saint-simoniennes[5] – , ou l'idée de l'« association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »[6].

En second lieu la question est implicitement posée du sujet de cette mise en forme, qui n'est pas sans conséquences sur la conduite même de l'action révolutionnaire, et donc de la visée communiste elle-même. Si c'est bien un procès objectif, celui de la lutte de classes pensée comme moteur de l'histoire, et non pas la réalisation d'un quelconque Sujet de l'histoire tel qu'une classe ou à plus forte raison l'humanité, qui, dans *Le Manifeste*, conduit à la constitution du prolétariat en classe et en parti (voir à ce propos p. 68), c'est en revanche le propre des communistes que d'avoir une forme d'intelligence du mouvement d'ensemble : « Les communistes [...] ont sur le reste de la masse du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien »[7].

Il doit être ici entendu que pour Marx, à l'époque même, il n'est pas question d'infuser de l'extérieur la conscience au prolétariat. Non seulement Marx n'est pas Kautsky, mais son opposition à Ruge, les années précédentes, avait précisément pour sens de refuser que la conscience critique soit apportée de l'extérieur aux classes « passives ». On peut de surcroît penser que cette exigence portée par Marx à l'époque n'a fait que se renforcer de nos jours, à la fois du fait de l'expérience historique et du fait de nouvelles formes de conscience et d'expériences sociales. Fondamentalement toutefois, la question reste bien celle du rôle d'une organisation qui s'assigne pour tâche de contribuer au mouvement historique dans le sens du communisme, et de son double rapport d'une part à l'intelligence du mouvement d'ensemble, d'autre part à la diversité des luttes qui, sans être jamais immédiates ni spontanées, surgissent toujours de façon autonome.

Le communisme comme projet politique et historique suppose formulation, théorisation et expression du sens compris ou proposé. Il ne saurait se confondre avec le mouvement d'ensemble ni s'y fondre, à moins que l'on ne suppose le sens déjà donné. C'est pourquoi cette première question nous renvoie en vérité à une seconde.

L'impression d'une marche triomphale

On a pu montrer que Marx met au centre de la réflexion sur le mouvement historique un approfondissement sans précédent des différents sens de la possibilité[8]. Il n'empêche que l'on peut trouver des formules qui portent les traces d'une vision nécessitariste de l'histoire, ou qui, en tout cas, pouvaient se prêter à une telle interprétation. Ceci est bien connu, à tel point qu'il est superflu d'y insister. Je veux seulement souligner qu'à raisonner sur la base du dispositif conceptuel qui s'énonce dans *Le Manifeste* (et quelle que soit par ailleurs sa portée novatrice), on en a fini moins vite qu'on ne le croit avec cette question du nécessitarisme. Or cultiver, sous une forme ou sous une

autre, une vision nécessitariste de l'histoire conduit, politiquement, à une alternance entre le volontarisme et le quiétisme, et fait sous-estimer l'intervention politique comme constructrice de sens.

Selon Marx, la société bourgeoise accumule, mais la tête en bas, les conditions de son propre dépassement. D'un côté cette thèse est de toute première importance pour rompre avec une conception utopico-sectaire du communisme. C'est dans les entrailles cette société que surgissent les conditions de l'émancipation, tant du point de vue des possibilités objectives que des aspirations : « Aussi le développement de la grande bourgeoisie sape-t-il sous les pieds de la bourgeoisie la base même sur laquelle elle a établi son système de production et de domination » (p. 73). Le monde contemporain vérifie de toutes parts, plus que jamais, cette prémonition, avec le développement, au sein même du capitalisme et plié aux exigences de se reproduction, de nouvelles façons de vivre et de produire, et plus généralement de matériaux qui autorisent la recherche de tout autres modes d'organisation sociale.

Dans le même temps, la frontière est perméable entre cette thèse, avec la conception du réel qu'elle implique, et la vision selon laquelle d'une manière ou d'une autre l'avenir serait inscrit dans le présent. Marx y échappe-t-il ?

Sa description de l'histoire dans la première partie du *Manifeste*, depuis la glorification de la tâche historique de la bourgeoisie, jusqu'à la prédiction de la victoire finale de la révolution prolétarienne, donne incontestablement l'impression d'une marche triomphale. S'il est plus dialectique qu'en d'autres textes (tels que la « Préface » de la *Contribution à la critique de l'économie politique*) sur le rapport ente forces productives et rapports sociaux de production[9], tout cela paraît bien orienté d'avance vers une seule fin possible, d'où l'idée qui sera ultérieurement formulée de la *nécessité* du socialisme. « [La] chute [de la bourgeoisie] et la victoire du prolétariat sont également inévitables. »[10] Pour descendre ce versant, il n'est pas requis d'imaginer que les événements se produisent tout seuls (hypothèse absurde puisque la matière même est l'action des hommes), il suffit de concevoir que l'histoire à venir a un seul sens possible.

Cette tension interne est bien connue ; on en retrouve l'analogue dans d'autres textes de Marx. Comment donc éviter les dérives théoriques qui guettent ici, et les insuffisances politiques (voire les risques) qui s'ensuivent ? La question me paraît décisive pour rompre vraiment avec une certaine sous-estimation de la politique, considérée dans les conditions spécifiques de son exercice : passage du particulier à l'universel, lieu du débat ou de l'affrontement, exercice de pouvoirs... Ne pas aller au bout de cette critique pourrait avoir comme conséquence de nous renvoyer d'un dirigisme légitimement récusé à un spontanéisme du mouvement populaire, alors même que celui-ci charrie aspirations (voire intérêts) contradictoires, et qu'en tout cas il est loin de sécréter le communisme comme le foie secrète la bile.

C'est pourquoi la première et la seconde question que j'ai évoquées sont liées.

L'avenir n'est pas inscrit

Je me contenterai pour finir d'avancer quelques hypothèses à discuter.

1. Les « exigences » ou les impératifs que l'on peut formuler ne sauraient en aucune manière réintroduire l'idée que l'avenir est inscrit, *serait-ce sous forme de bifurcations prédéfinies.*

2. Le mouvement historique n'est pas par soi porteur d'une alternative, mais d'idées et d'expériences diverses. Les mouvement sociaux de notre époque me paraissent illustrer ce double fait : ils mettent des questions en débat, posent des exigences, font éventuellement surgir idées et pratiques nouvelles qui appellent réflexions et analyses, à la fois critiques et prospectives[11]. Autrement dit, le communisme n'est pas réductible au mouvement réel censé abolir l'état de chose existant, premièrement parce qu'il n'y a pas une seule façon de transformer le réel existant, deuxièmement parce qu'il n'est pas d'action humaine sans représentation, et d'action historique sans projet, même si les effets excèdent le projet.

3. Le communisme, puisque tel est l'objet de Marx en 1848, ne peut surgir que de la rencontre de conditions historiques et d'un projet qui leur donne sens. En décidant de se nommer communisme, celui-ci s'inscrit dans une tradition, une série d'expériences et dans une perpective, à la fois reconduite et renouvelée, celle de l'émancipation humaine comme dépassement jusqu'au bout – aussi loin que possible, aussi longtemps que nécessaire – des contradictions du capitalisme, des exploitations, dominations et aliénations qui lui sont liées comme de celles qui résultent des rapports de classe de manière générale. Ces contradictions autorisent à penser en creux ce que pourrait et devrait être une société qui en serait libérée, et permettent ainsi de faire de cette visée (à charge de la matérialiser en projet par des théorisations qui tiennent compte des expérimentations sociales et les nourrissent en retour) un élément de la mobilisation et de la transformation sociale.

Notes

1. *Le Manifeste*, Éditions sociales, Paris, 1986, p. 72.

2. Voir *loc. cit*, dans K. Marx, *Philosophie*, éd. M. Rubel, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 1994, pp. 42-46. La polémique avec Arnold Ruge va s'exacerber car Marx lui reproche de plus en plus de considérer le prolétariat, classe *souffrante*, comme un classe (ou une masse) *passive*. Il revendique toujours pour sa part une *critique* qui, à l'époque du moins, reste essentiellement une critique *philosophique*, mais qui se relie dans le même temps aux luttes politiques réelles pour surmonter la contradiction au sein de l'État politique (l'État rationnel hégélien) entre sa

vocation théorique et ses présuppositions réelles – d'où la transposition de la critique feuerbachienne de la religion en une critique de la politique.

3. *Le Manifeste*, *op. cit.*, p. 75.

4. On remarquera d'ailleurs que dans la même lettre à Ruge Marx est loin de verser dans la simple apologie de la conscience spontanée : « Notre devise sera donc : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, *obscure à elle-même*, qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique » (*op. cit.*, p. 46 – je souligne).

5. *Le Manifeste*, *op. cit.*, p. 87.

6. *Le Manifeste*, *op. cit* , p. 88.

7. *Le Manifeste*, *op. cit* , p. 74. Je mentionne au passage la curieuse proximité avec le passage, quelques pages plus haut, où Marx évoque « une partie de la bourgeoisie [qui] passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique » (p. 70). Je laisserai ici ouvert le spectre des interprétations que peut autoriser ce rapprochement.

8. M. Vadée, *Marx penseur du possible*.

9. Certains passages, dans le cadre de la vision impétueuse de l'histoire que je viens de mentionner, voient dans les forces productives un torrent qui emporte tout : « À un certain stade d'évolution de ces moyens de production et de circulation, [...] les rapports féodaux de propriété ne correspondaient plus au degré de développement déjà atteint par les forces productives. Ils entravaient la production au lieu de la stimuler. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait briser ces chaînes. Elles furent brisées » (p. 61-62; la même idée se poursuit p. 63). Cependant, il s'agit ici autant d'un *impératif* que d'une *nécessité*, et d'autres passages sont moins unilatéraux : « Les rapports bourgeois de production et de circulation, les rapports bourgeois de propriété, la société bourgeoise moderne qui a fait surgir de si puissants moyens de production et de circulation, ressemblent au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées » (p. 62).

10. *Le Manifeste*, *op. cit* , p. 73.

11. Cette relève indispensable n'implique pas automatiquement une division des tâches : il est possible (et sans doute souhaitable quoique non nécessaire) que les acteurs de ces mouvements et les auteurs de ces réflexions et analyses politiques soient pour partie les mêmes individus ou organisations. Mais, sans même parler des effets en ce point de la division sociale du travail, cela n'annule pas la spécificité de ce qui tombe dans le champ propre du politique.

Quelques aspects de l'impact international d'Octobre 1917

par Francis Cohen*

S'interroger sur les effets de la révolution d'Octobre 1917 oblige à parcourir du regard tout le siècle. Les « dix jours » que vécut et décrivit John Reed ont effectivement ébranlé le monde et ce n'est pas sans raison que des historiens parlent du « court vingtième siècle » qui commence au déclenchement, en 1914, de la guerre qui allait engendrer Octobre et finit avec la chute des régimes européens de type soviétique.

En visant à introduire une nouvelle forme d'organisation de la société humaine, la révolution bolchevique a déterminé des changements de tous ordres dans le monde entier. Certes, l'emballement des progrès techniques, les nouveaux aspects de l'expansion capitaliste et les conflits ont pour leur grande part modifié l'aspect de la planète et le mode de vie des gens. Mais comment ne pas voir partout, en ligne directe ou en creux, l'empreinte d'idées et de rapports de forces issus en dernier ressort de la novation de 1917 ?

On a avancé l'image de la parenthèse fermée. C'est une vue de l'esprit parfaitement insoutenable. Pas seulement parce que personne ne peut croire

* Journaliste-chercheur, Espace Marx.

que l'histoire puisse reculer pour repartir de l'avant et, concrètement, que le capitalisme puisse retrouver son état du début du siècle. Mais l'expérience historique existe, bien que comparaison ne soit pas raison : nombreux sont ceux qui ont fait remarquer que les principes de la Révolution française, malgré la Restauration et l'Empire et pour une part grâce à eux, ont inspiré le développement ultérieur. Les idées et les concepts d'Octobre vivent dans le monde contemporain et, chargés des leçons d'une pratique contrastée, interviendront dans la solution des problèmes auxquels le monde contemporain est confronté.

La force du mythe

Il y aurait un énorme travail collectif à entreprendre pour étudier cette interdépendance complexe, en repérer les cheminements et les effets. Cela donnerait des éléments utiles, pas seulement pour essayer d'y voir clair dans les évolutions des pays de l'Est, naturellement fort loin de s'être dégagés de leur récent passé, mais pour la compréhension du monde à l'entrée du XXIe siècle.

Il est possible maintenant d'avoir sur ce sujet un regard assez lucide. On peut (même si cela ne se fait pas beaucoup) écarter les vues simplistes et unilatérales des uns et des autres et ne pas réduire l'histoire de ces pays aux terribles répressions ni les ignorer ou les minimiser.

Encore deux remarques à ce propos. La première concerne la nature et les contradictions de la polarisation planétaire générée par l'URSS et ses dérivés. Il s'agit d'un affrontement de classe à l'échelle internationale. Les espoirs engendrés par « la grande lueur à l'Est », la matérialisation des aspirations des exploités, opprimés et déshérités à la paix, au contrôle ouvrier, à la terre, à l'autodétermination, à la promotion des femmes et des peuples coloniaux ont été un immense encouragement et un point d'appui pour les mouvements révolutionnaires et anti-impérialistes. Ils ont naturellement entraîné les réactions résolues des classes possédantes.

En même temps, l'URSS (puis plus encore le système prosoviétique) a pesé d'un poids géopolitique considérable. On a dû la considérer et, le cas échéant, l'utiliser en tant que grande puissance, comme une des pièces de l'échiquier diplomatique et stratégique. Cela a joué dans les deux sens, chez les uns avec la tendance à confondre les intérêts du mouvement révolutionnaire avec les intérêts de l'État soviétique, chez les autres à accepter, voire rechercher, à certains moments, coopérations et compromis. La prise en compte de cette contradiction, mouvante selon les époques, entre intérêts de classe globaux, sociaux et idéologiques, et intérêts d'État économiques et stratégiques, est nécessaire à la compréhension des vicissitudes de la vie internationale de ce siècle.

La deuxième remarque est que l'influence du monde « socialiste » a tenu souvent plus à ce qu'on croyait, voulait croire ou redoutait de lui qu'à ce qu'il était réellement. Faut-il parler de mythe ? Pourquoi pas ? Là encore dans les deux sens : celui du progrès humain et celui de l'ennemi de l'humanité. Ce n'est pas seulement affaire de propagande. Il y a eu la force de l'image rencontrant le rêve, projetant les aspirations sociales et nationales sur une réalité partiellement imaginaire ou, à l'inverse, une image dévalorisante aveugle aux germes d'avenir semés malgré tout.

Ce qui suit ne vise qu'à suggérer des axes de recherche par un inventaire (sans prétention à l'exhaustivité) des effets, de l'impact international d'Octobre 1917 et de ce que j'appellerai le socialisme, sans entrer ici dans le débat : était-ce le socialisme, sa caricature, sa déviation ou tout autre chose ? Rien, en effet, ne pourra faire que la forme prise par le socialisme n'ait pas été celle-là.

Un mouvement de fond

À partir du moment où la révolution sociale s'incarnait dans un État, tous les rapports sociaux se trouvaient orientés, conditionnés par ce qui s'y passait et/ou par ce qu'on croyait qu'il s'y passait. Le mouvement anticapitaliste prenait une forme matérielle qui devenait un exemple, plus tard un modèle et alimentait l'imaginaire. Cela s'est manifesté à plusieurs niveaux.

Les répercussions immédiates sont connues : enthousiasme populaire à l'annonce de la révolution de février, grèves à contenu social, etc. Tout n'a pas été aussi simple qu'on pourrait le penser – dans l'immédiat, la révolution bolchevique a surtout entraîné l'adhésion, ou au moins l'intérêt, de populations excédées par la guerre, cependant que, du côté des Alliés, certains y ont vu l'abandon du front allemand par le partenaire russe. Mais l'essentiel est qu'un mouvement de fond était lancé pour des décennies, gros de luttes sociales et anticoloniales et de révolutions.

Le mouvement ouvrier révolutionnaire avait désormais un centre, à partir duquel se sont déployées l'Internationale communiste (IC) et toutes ses organisations dérivées, syndicales et autres. Des travaux historiques, favorisés par l'ouverture des archives, permettent d'en suivre et comprendre le fonctionnement. Si l'état de subordination des sections de l'IC, à savoir les partis communistes, peut être ainsi documenté, il devrait aussi être possible d'étudier les spécificités. Quelles sont les raisons des fortes différences d'implantation ? Comment ont joué, dans chaque parti, l'histoire propre, les caractéristiques nationales, sociales, régionales et pourquoi pas les équations personnelles ? Comment a été interprétée par les uns et les autres la solidarité de principe avec le chef de file de ce qui était ressenti comme le camp de la paix et de

l'anti-impérialisme et la garantie d'une alternative au capitalisme ? Quelle part de l'aveuglement et de l'occultation volontaire devant les manques, les tares et les crimes ?

L'institutionnalisation de la scission du mouvement socialiste mondial est évidemment à mettre au compte de la révolution bolchevique et de ses suites. On peut se demander s'il s'agit seulement de la prolongation de l'opposition traditionnelle entre courant réformiste et courant révolutionnaire ou si, plutôt, l'interaction communistes-sociaux-démocrates, dans ses divers épisodes, n'est pas beaucoup plus complexe et si, par exemple, la pression des premiers sur les seconds n'a pas conduit, suivant les contextes, à une radicalisation ou au contraire à une dérive centriste se traduisant par la mise en place de l'« État-Providence » avec l'accord de bourgeoisies effrayées par le danger communiste. On peut aussi se demander à bon droit si l'influence écrasante de la forme prise par l'action anticapitaliste dominée par le système soviétique n'a pas empêché l'apparition d'autres formes plus adéquates aux conditions historiques. Ni l'éphémère Internationale ni la IVe Internationale n'ont pu donner une réponse à cette question, qui restera évidemment ouverte à jamais. Autre chose est que les débats qui ont eu lieu à ce propos aux diverses époques font partie des enseignements que les anticapitalistes d'aujourd'hui ont à tirer du passé.

Le fourrier du communisme

La réaction des forces dominantes des grandes puissances a été à la mesure de l'événement. Il s'est agi d'essayer d'étouffer l'ennemi dans l'œuf. Les bourgeoisies l'ont fait avec succès chacune chez elle, écrasant des révoltes et des soulèvements révolutionnaires qui ne rencontraient pas les conditions favorables du « maillon faible » russe. Par contre, l'intervention en soutien à la contre-révolution antibolchévique – à laquelle le souci de préserver des intérêts économiques et financiers n'était pas étranger – a été un échec. C'est pourquoi un des buts des tractations diplomatiques de l'après-guerre a été la constitution des États et l'installation des régimes du fameux cordon sanitaire. À quoi s'ajoutaient les amputations de l'ancien empire tsariste résultant du traité de Brest-Litovsk, de la résistance de la Pologne et de l'indépendance reconnue à la Finlande.

La victoire des Rouges dans la guerre civile, la stabilisation du régime et d'autre part l'absence de révolution mondiale ont créé une nouvelle situation où le capitalisme devait tenir compte de l'existence d'une Russie, puis d'une URSS soviétique et où celle-ci devait chercher à éviter ou à rompre l'isolement, à se faire sa place dans le monde et à entrer dans le concert des nations. D'où, dès 1922, la Conférence économique de Gênes et le traité soviéto-allemand

de Rapallo, puis de multiples traités et relations diverses. Il y eut ensuite l'intérêt (la nécessité ?) à collaborer économiquement de façon plus ou moins ponctuelle avec celle qui allait devenir la seconde puissance économique mondiale.

L'histoire des relations internationales pendant le court XXe siècle a été étudiée en gros et en détail et son historiographie ne cessera pas de s'enrichir de nouvelles découvertes et interprétations. Du point de vue qui nous occupe, n'est-elle pas dominée, dans toutes les vicissitudes dépendant de l'évolution des rapports de force, par l'existence d'un État, puis d'un système d'État, considérés comme le cœur, le foyer et le fourrier du communisme ?

L'exemple majeur est celui de l'Allemagne nazie. Hitler a tablé sur la solidarité de classe en se faisant le champion de l'antibolchevisme. Avec un double effet : d'une part rapprochement des communistes, à l'échelle mondiale, de courants pacifistes et antifascistes; d'autre part tolérance de la montée en puissance de l'Allemagne hitlérienne allant jusqu'à la complicité et culminant à Munich.

De la complexité diplomatique de la guerre 1939-1945, on retiendra ici la volte-face de 1941, marquée par « l'alliance des démocraties », déterminée par l'intérêt commun à la défaite des ambitions dominatrices de Hitler. Aussitôt la victoire certaine, un nouvel équilibre conflictuel s'est établi cependant que l'URSS acquérait un prestige accru et des possibilités nouvelles par l'extension de ses alliances vassalisantes et son redressement rapide.

Sur les origines et les responsabilités de la guerre froide, il devient possible de dépasser les vues simplistes et unilatérales. Entre les deux blocs il y a eu affrontements, interactions, partages, coopérations. Il n'y a pas eu, bien entendu, de solidarité indéfectible au sein de chacun des camps. L'Europe centrale et orientale, libérée et occupée, n'est pas passée sans résistances aux motivations diverses sous l'hégémonie soviétique et les tentations prooccidentales n'y ont jamais entièrement disparu. Les divergences au sein du camp atlantique ne se sont pas limitées aux hésitations entre le *contaimnent* et le *roll-back*. Les rivalités internes n'ont évidemment pas cessé. L'appui sur l'URSS (qu'on pense à l'alliance francosoviétique) ou l'épouvantail de la menace du bloc socialiste ont figuré en bonne place dans l'arsenal des politiques extérieures (et intérieures !). Les puissances ont balancé entre le respect des zones d'influence résultant de la guerre (le soi-disant « Yalta ») et les empiètements. Les rapports de domination des superpuissances dans leurs domaines respectifs, le célèbre « équilibre de la terreur » ou la pratique de la coexistence pacifique ont conduit à un type de relations internationales qui a pu, à certains moments, faire parler de convergence et de projets éventuels de condominium mondial. La polarisation du monde a favorisé la course aux armements avec le poids des « complexes militaro-industriels » dans les structures économiques, sociales et politiques et sa part fatale, entre autres causes, dans l'écroulement de l'URSS.

De nouvelles valeurs sociales

Il n'est pas besoin d'insister sur le rôle d'exemple et d'entraînement qu'ont eu l'affirmation et la mise en pratique des nouvelles valeurs sociales dont la révolution socialiste était porteuse. Assurances sociales, limitation de la durée du travail, retraites, congés payés, sécurité de l'emploi, mobilité sociale, conventions collectives, rôle du syndicat et, peut-être dans une moindre mesure, promotion féminine, autant de stimulants pour les progrès obtenus par la lutte dans les pays capitalistes avec référence au monde socialiste. Il y avait une part d'illusions sur les réalités de l'application de ces principes. Les manquements signalés par certains étaient soit niés comme énoncés par des adversaires, soit attribués à la jeunesse du régime et à sa situation de forteresse assiégée. Mais le pouvoir de la novation dans les rapports sociaux était énorme.

Le capitalisme ne s'y est pas trompé. De même que Bismarck avait inventé les assurances sociales pour couper l'herbe sous le pied à la social-démocratie, le pouvoir patronal du XXe siècle a eu recours, non sans succès, au progrès social comme barrière contre l'influence de l'exemple soviétique. Il est hautement probable en effet que les pressions revendicatives et la nécessité de disposer d'une main-d'œuvre mieux formée et mieux traitée n'auraient pas eu les mêmes résultats sans la crainte de cet exemple. Hobsbawm va jusqu'à dire que le socialisme a par là sauvé le capitalisme. Faut-il en voir une preuve dans l'offensive généralisée contre les acquis sociaux à laquelle se livre aujourd'hui un capitalisme débarrassé (pense-t-il) de ce danger ?

Dans le domaine de la culture, les résultats de la liquidation de l'analphabétisme, les progrès de l'instruction, de spectaculaires succès techniques ont fortement impressionné. Les maisons de la culture et autres formes de culture populaire ont fait école. Malgré l'excommunication des avant-gardes artistiques et la censure, des œuvres littéraires et cinématographiques de qualité ont contribué à valoriser l'image du monde socialiste, soviétique et plus tard hongrois, tchécoslovaque, chinois, etc. La place faite par le régime aux intellectuels et à la culture a joué en sa faveur. Le dogmatisme culturel a peut-être joué un moindre rôle dans la désaffection progressive des cercles intellectuels que la connaissance des aspects dictatoriaux et répressifs du régime.

L'histoire de la planification est étroitement liée au développement soviétique. La croissance rapide de l'URSS dans les années trente, celles des premiers plans quinquenaux, contrastant avec la grande crise du monde occidental, plaidaient en faveur de l'économie planifiée. Celle-ci semblait le triomphe d'une rationalité nouvelle échappant à la loi du profit. En réalité, son organisation centralisée et bureaucratique contredisait les principes de contrôle ouvrier et de démocratie censés être à la base de la nouvelle société.

Elle jouait sur la propagande de l'héroïsme au travail et traitait avec un mépris volontariste les réalités technologiques et économiques.

Néanmoins, les résultats étaient spectaculaires. Ils ont contribué à entretenir l'adhésion populaire malgré le tour répressif pris par la politique stalinienne, grâce aussi aux possibilités d'ascension sociale rapide procurées par cette même politique ; ils ont aussi attiré l'attention du monde extérieur, qui vit proliférer les planismes. La pensée keynésienne ou rooseveltienne, les pratiques qui en ont découlé, la politique sociale, le *Welfare State* portent à l'évidence les traces des réflexions suscitées par la voie soviétique. Il serait intéressant de suivre ces traces.

Alternative au capitalisme colonisateur

Aux yeux des peuples colonisés et dépendants, le socialisme est apparu comme l'alternative au capitalisme colonisateur et oppresseur. Le principe d'autodétermination, la transformation de la « prison des peuples » tsariste en fédération d'entités nationales étaient de formidables encouragements aux mouvements de libération nationale. L'Internationale communiste avait une grande activité dans ce domaine en s'alliant aux forces indépendantistes, en s'y infiltrant ou en les suscitant. Là comme ailleurs, d'inévitables contradictions étaient à l'œuvre : le développement du sentiment national appuyé par le communisme poussait aussi à la recherche de voies propres ; la singularité le disputait à l'incitation. Exemple : la Yougoslavie.

Les rapports entre l'URSS et les nouveaux pays indépendants ont eu un double aspect idéologique et stratégique, à la fois d'aide et d'instrumentalisation. Beaucoup de dirigeants politiques et de cadres du tiers monde ont été formés dans les écoles et universités spécialisées des pays socialistes. Cela fut une chance dans la mesure où se constituaient des élites rebelles au néocolonialisme capitaliste mais un malheur dans la mesure où la transposition de méthodes politiques antidémocratiques, de pratiques économiques et d'idéologies inadaptées ont lourdement handicapé le développement propre de nombreux pays.

Des motivations diverses se sont imbriquées. Aucune ne peut être isolée des autres, même si les opinions peuvent diverger sur leur importance relative. Il fallait peser sur le rapport de forces entre les deux blocs et renforcer le camp de la paix et de l'anti-impérialisme sur le plan diplomatique et dans l'opinion publique mondiale. Les préoccupations idéologiques rejoignaient le souci de multiplier ses ressources et ses bases stratégiques. Les ventes d'armes et d'équipements pouvaient être lucratives, mais le coût de l'assistance pouvait être extrêmement lourd, comme pour le barrage d'Assouan, le soutien à Cuba

ou au Viêt-nam. Quoiqu'il en soit, l'action et l'influence du socialisme ont été déterminantes dans tout le processus de décolonisation.

Impacts réciproques

Avant de conclure, il est nécessaire de noter que, quoi qu'il en ait eu et quoi qu'en aient eu ses adversaires, le monde socialiste n'a jamais été isolé ni entouré par une membrane semiperméable ne se laissant traverser que dans un sens. Les impacts ont été réciproques. Il ne s'agit pas seulement de ce que, de l'avis de beaucoup d'économistes, le socialisme tel qu'il a existé n'a pas réussi en fait à sortir de mécanismes de type capitaliste. Le mot d'ordre central, « rattraper le capitalisme » pour le dépasser, entraînait à s'en inspirer. Ce fut explicitement le cas dans les premières années, quand Lénine invitait à s'assimiler le sens pratique américain et faisait appel à des experts américains. On a pu parler d'une sorte d'américanisation des milieux techniques et intellectuels.

Plus tard, au fur et à mesure que les dysfonctionnements sont apparus comme durables, voire insurmontables, l'intérêt pour l'Occident, allant jusqu'à une véritable fascination, a envahi les milieux les plus divers, des théoriciens et des scientifiques à l'opinion publique populaire. Cela n'a pas joué un faible rôle dans la préparation idéologique à la chute du régime. Et on a pu voir après 1989 à quels excès a conduit cette occidentophilie dont les malheureux pays postsocialistes commencent seulement à revenir.

Les indications données ici à titre de pistes de recherche ou d'hypothèses ne prétendent pas toucher tous les aspects du problème de l'impact mondial d'Octobre 1917 et de ses suites directes. Il est des questions délicates : qu'est-ce que le parti nazi doit à l'exemple bolchevique ? Plus généralement, on ne peut guère réfléchir à ce qu'est ou doit être ou pourrait être la démocratie, dont tout le monde se réclame, sans étudier les rapports concrets entre pouvoirs et population dans le monde qui nous occupe. Des travaux récents montrent que ces rapports ne se bornent pas au monolithisme proclamé, ni à un totalitarisme qui est devenu une explication passe-partout, ni au rôle des conseils rapidement réduit à néant dans les faits, mais que des courants puissants et complexes au sein de la population ont constamment pesé.

En ce sens, la question cruciale des répressions ne peut pas être isolée de toute une analyse des facteurs déterminant la vie publique. À cet effet, on n'est encore qu'au début de l'utilisation des archives, dont on s'aperçoit qu'elles apportent plus de précisions que de révélations, mais qui deviennent un instrument indispensable de l'étude des rapports entre le pouvoir et la société.

Les voies et les modalités de la propagation du modèle soviétique et, à partir d'un moment, de son rejet, comme mode d'organisation pour les pays « socialistes » et comme idéal pour les partis communistes et assimilés du reste du monde sont un autre objet d'études qui est loin d'avoir épuisé sa richesse.

Le mouvement de libération humaine contemporain porte en lui tout ce passé. Il n'a aucun intérêt à essayer de l'oublier, et d'ailleurs il ne le peut pas. Le travail des historiens, dans son objectivité et peut-être tout autant par le croisement de ses subjectivités, peut l'aider à l'assumer et à en intégrer la connaissance et les conséquences dans l'élaboration de ses projets.

La place centrale des femmes

par Anne Kane*

En constatant l'interconnexion dynamique entre le mode de production et les formes spécifiques de la famille, l'oppression des femmes et des enfants et la dépendance à l'intérieur de la famille, la « moralité oppressive et hypocrite », *Le Manifeste communiste* énonce des thèmes qui sont essentiels pour une analyse matérialiste de l'oppression des femmes. Bien que ces thèmes ne soient pas développés dans *Le Manifeste*, ils le sont d'une façon plus étoffée dans les œuvres ultérieures, notamment dans *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* de Engels.

L'approche de ces œuvres relative à l'oppression des femmes, en considérant tous les rapports *des sociétés de classe* et pas seulement les rapports de production, a été abandonnée par beaucoup dans la gauche socialiste et marxiste de notre siècle, au profit de politiques économistes, souvent explicitement anti-féministes. Les conséquences politiques négatives en sont bien connues.

Une réévaluation du *Manifeste* et du travail théorique de Marx et Engels sur la question de l'oppression des femmes doit faire cette distinction. Elle doit aussi viser à rétablir la connexion entre les courants contemporains

* Journaliste.

socialistes, féministes et progressistes d'une part, et les contributions de Marx et Engels d'autre part.

Ceci ne veut pas dire que Marx et Engels ont eu « le dernier mot » sur les origines de l'oppression des femmes ou sur la stratégie pour la surmonter. Ils n'ont pas élaboré de plan détaillé visant la libération des femmes et la définition de la forme des rapports sociaux dans les sociétés post-capitalistes. Comme Engels l'a dit : « la réglementation des rapports des sexes » (*dans les sociétés post-capitalistes*) « sera décidée après que la nouvelle génération a grandi : une génération d'hommes, qui n'auront jamais de toute leur vie, (*eu*) l'occasion d'acheter la reddition d'une femme soit pour l'argent soit pour tout autre instrument de pouvoir social, et des femmes qui n'auront jamais été obligées ni de s'abandonner à aucun homme sans autre considération que celle de l'amour réel, ni de se refuser à la personne aimée par crainte des conséquences économiques. Une fois que de telles personnes seront apparues, elles ne donneront pas un claquement de doigts pour ce que nous pensons aujourd'hui de leur comportement. Elles établiront leur propre pratique et leur propre opinion publique, en conformité avec celle-ci, sur le comportement de chaque individu – un point c'est tout ».[1]

Les auteurs du *Manifeste* considéraient donc, à juste titre, qu'une analyse plus approfondie de l'oppression des femmes et l'élaboration de stratégies appropriées pour qu'elles s'en libèrent devaient être l'affaire de ceux qui s'engageraient dans ces luttes à partir de situations réelles. En vérité, les carences dans ce domaine ne peuvent pas être portées au passif de Marx et Engels. Elles sont le fait des défauts de la gauche actuelle.

Les critiques les plus sérieuses de Marx et Engels n'émanent donc pas de celles qui leur reprochent de n'avoir pas prévu toutes les batailles futures en détaillant les formes d'auto-organisation des femmes – et c'est vrai, *Le Manifeste communiste* ne fait pas d'observation à ce sujet – mais de celles qui rejettent le contenu même de leurs œuvres.

Les causes de l'oppression des femmes

Des critiques qui, d'une façon ou une autre, prétendent que l'oppression des femmes s'explique par autre chose que le développement de la propriété privée, de la famille et de la société de classe – par exemple par le patriarcat, conçue comme un jeu de rapports sociaux alternatif ou un mode de production parallèle indépendant des rapports des classes – ne peuvent absolument pas expliquer ce qui s'est passé dans la vie réelle des femmes de ce siècle. De telles théories tendent à accréditer des analyses a-historiques et idéalistes ; elles ne peuvent pas expliquer la dynamique politique de l'entrée massive des femmes dans l'emploi, le rapport de ce phénomène avec l'expansion de

l'État-Providence, le bouleversement des schémas sociaux et des formes de familles qui est en cours. Jugées par les événements réels, qui sont l'épreuve de toute théorie, les idées exposées d'une façon provisoire dans *Le Manifeste*, développées par Engels et depuis lors par les féministes socialistes, aident à la fois à comprendre l'histoire des femmes à développer les stratégies pour faire avancer les luttes pour la libération des femmes et à résister à la nouvelle offensive du capital contre les femmes.

Le Manifeste communiste pointe l'approche stratégique que devraient avoir les marxistes envers les luttes, non seulement des femmes mais de tous les opprimés :

« Tous les mouvements historiques précédents étaient des mouvements de minorités dans l'intérêt des minorités. Le mouvement prolétaire est le mouvement conscient, indépendant, de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. Le prolétariat, la couche la plus basse de notre société, ne peut bouger, ne peut se soulever, sans faire sauter en l'air toutes les strates supérieures en exercice de la société officielle ».

Ou, comme Marx l'a dit dans *L'Idéologie Allemande :*

« La classe qui fait une révolution se présente dès le début... pas en tant qu'une classe mais comme le représentant de la société entière, comme toute la masse de la société se confrontant à la classe dirigeante... Sa victoire, ainsi, profite aussi à beaucoup de personnes des autres classes qui ne gagnent pas une position dominante ... Chaque nouvelle classe, par conséquence, ne réalise la domination que sur une base plus large que la classe dirigeante précédente. »

Ces citations expriment la conception de Marx suivant laquelle, de toutes les classes dans l'histoire, la classe ouvrière est capable de la plus grande hégémonie. Cette affirmation pose de fait la question de la nature même de la classe ouvrière : une classe dont la libération entraîne la libération de toute l'humanité ; mais dont la libération exige que tous ceux qui sont opprimés par l'ordre actuel arrivent à s'identifier à elle, et perçoivent que la voie passe par une alliance avec elle. Les révolutions qui ont eu lieu depuis l'édition du *Manifeste communiste* ont confirmé ce point de vue : omettre de s'affirmer « comme le représentant de la masse entière de la société » – ou, comme Lénine l'a dit, omettre de combattre « tous les cas de tyrannie, d'oppression, de violence et d'abus, quelle que soit la classe atteinte »[2], cela condamne la classe ouvrière à la défaite.

Comme l'implique la citation précédente, cette représentation de la société n'est réalisable par la classe ouvrière qu'en soutenant dans la pratique et régulièrement toutes les luttes des opprimés et exploités – telles que celles des femmes – et en plaçant ces préoccupations au cœur du mouvement marxiste. Aujourd'hui, plus que jamais, la transformation de la classe ouvrière par l'entrée en nombre des femmes dans les rangs des salariés, implique, par

exemple, que celles-ci occupent une place centrale dans le mouvement ouvrier. Un mouvement de gauche qui n'intègre pas massivement des femmes dans toutes ces structures et qui ne place pas les priorités des femmes au premier rang de ses préoccupations, ne peut pas réussir.

Quelle stratégie pour la gauche ?

Donc, bien que la classe ouvrière soit *capable* de la plus grande hégémonie, la nature de ses choix stratégiques et tactiques va déterminer la réussite ou l'échec de sa capacité de rassemblement. Cette réalité est confirmée par l'expérience des 150 ans passés.

Dans les pays impérialistes, loin de favoriser l'expression du potentiel d'universalité de la classe ouvrière, le mouvement ouvrier a souvent été dominé par des idées étroites de politique de « classe », par l'économisme, et par des stratégies qui ne correspondaient qu'aux intérêts immédiats des sections les plus avantagées de la classe ouvrière. De ce fait, beaucoup de femmes de gauche continuèrent de subir une aliénation et, à l'intérieur des mouvements de femmes, les tendances politiques hostiles à la classe ouvrière se renforcèrent. En Grande-Bretagne, par exemple, l'absence des sections importantes de la classe ouvrière dans le soutien aux luttes des femmes pour le droit de vote, au début du siècle, a renforcé les forces bourgeoises et a contribué à faire « dérailler » une grande partie du mouvement féministe.

A contrario, quand le mouvement socialiste a appuyé les luttes des femmes, le progrès de leurs droits a permis de propulser en avant la classe ouvrière toute entière. Plusieurs exemples en témoignent : en Grande-Bretagne, dans les années 70, pendant les luttes pour l'égalité des salaires, entre hommes et femmes, ceux qui prétendaient que l'application de ce principe impliquerait moins de salaires pour les hommes ont été démentis par les faits : lorsque les salaires des femmes ont été augmentés, ce sont tous les salaires qui ont connu une augmentation générale dans l'économie nationale. Même au niveau étroitement électoral, le Parti Travailliste était obligé d'adopter des politiques de discrimination positive pour rendre plus attrayant le parti aux femmes et resserrer « l'écart de genre » dans les votes qui avait amené la défaite du parti de 1979 jusqu'à la victoire en 1997.

Le défi aujourd'hui est de transformer cette expérience hégémonique minoritaire en majorité.

Un bouleversement dans la famille

La compréhension du besoin d'une stratégie politique hégémonique montre que le marxisme doit prendre en considération l'ensemble des rapports sociaux dans une société de classe, et pas seulement de façon étroite les rapports de production. Engels l'a dit : « *le facteur déterminant dans l'histoire est, en fin de compte, la production et reproduction de la vie immédiate* »[3]. Les institutions dans lesquelles nous vivons donc sont conditionnées par le développement à la fois du travail et de la famille.

La caractéristique du capitalisme est de saper la famille – en aspirant les femmes vers l'emploi, en accentuant leur isolement et leur dépendance, mais aussi en créant la base d'une lutte collective des femmes contre leur oppression. Simultanément, la forme capitaliste du travail des femmes les prive de leur rôle dans la reproduction du travail ou la satisfaction de besoins personnels que les individus essaient de trouver dans la famille, ce qui a été bien démontré dans la période d'après-guerre. Aujourd'hui, les femmes constituent près de la moitié de la force de travail dans beaucoup de pays. D'une part, ce changement économique a alimenté le mouvement de libération des femmes, a précipité un bouleversement dans la famille traditionnelle et dans les schémas de comportement des ménages et a permis que les réalités abusives de la famille sortent de l'ombre. D'autre part, faute d'alternative sociale adéquate au travail ménager des femmes, les tensions sur chacune d'entre elles se sont intensifiées. En Grande-Bretagne, où 22 % des familles avec enfants sont des familles monoparentales (et où la majorité écrasante des divorces sont prononcés à la demande des femmes), les parents uniques vivent généralement dans la pauvreté : les familles monoparentales ont deux fois plus de risques que la moyenne de la population de se trouver dans la tranche des 20 % des revenus les plus bas.[4]

Ainsi, bien que Engels ait eu raison de souligner que la dynamique du développement capitaliste crée le *potentiel* pour la libération des femmes, ce potentiel doit être pris en main politiquement par le mouvement marxiste.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Aujourd'hui le capital, utilisant sa position renforcée depuis 1989-1991, cherche à exploiter les contradictions résultant de la position sociale des femmes à un niveau encore plus profond et plus brutal. L'élément essentiel de cette stratégie repose sur l'offensive pour démanteler l'État-Providence – en réduisant les dépenses et en éliminant les éléments de la socialisation du travail ménager qui servaient à réduire les inégalités au sein de la classe ouvrière et entre les femmes. Dans le même temps, loin d'éloigner les femmes du marché du travail, le capitalisme intensifie l'exploitation des femmes au travail.

Les carences de l'État-Providence obligent, encore une fois, à dépendre uniquement de « la famille » – du travail non-payé des femmes. Les femmes

sont aussi employées, et en nombre croissant. La majorité d'entre elles, dans le contexte des coupes dans le « salaire social », peut être obligée de travailler pour des salaires moindres, au plus bas de l'échelle du marché du travail « flexible ». Le pourcentage croissant de femmes dans les emplois à temps partiel (une augmentation de plus d'un cinquième dans les dix dernières années) reflète ces deux pressions.[5]

L'ensemble de ces éléments constitue une recette pour une désintégration sociale profonde. De même que l'amélioration du statut économique avait propulsé les femmes en avant socialement et politiquement, cet assaut pose une menace sur le statut général des femmes dans la société.

L'assaut contre l'État-Providence et la croissance d'un marché du travail à deux niveaux sont à la base des « âneries bourgeoises »[6] contemporaines sur les valeurs familiales : mères célibataires, invalides, vieux, sont perçus comme déviant des normes et ayant besoin d'une aide sociale, et doivent faire face à la diffamation. Cet assaut aggrave aussi des divisions politiques très aiguës, entre les féministes – le féminisme « libéral » ou pseudo-féminisme que représente une minorité en progrès mais souvent très bruyante politiquement s'oppose ainsi aux féministes socialistes qui font face au défi de reforger une unité politique parmi les femmes.

Les femmes, moteur du mouvement social

Ainsi la période actuelle confirme que la famille ne peut pas être simplement abolie : la somme des tâches impliquées dans la reproduction de capacité de travail peut être fournie soit par le travail non-payé des femmes ou financé par des provisions collectives. De même que les coupes dans l'État-Providence mettent la lumière sur la contradiction absolue entre l'intégration croissante des femmes sur le marché du travail et la survie de la famille, déjà évidente quand Marx et Engels écrivaient *Le Manifeste communiste*. La résolution de cette contradiction exige un ordre social qui n'a pas intérêt à utiliser le travail ménager non-payé des femmes pour maximiser les profits.

Le Manifeste communiste demande sur quoi est basée la famille et apporte la réponse : « Sur le capital, le gain individuel. La famille, à l'état complet, n'existe que pour la bourgeoisie ; mais elle trouve son complément dans la suppression forcée de toute famille pour le prolétaire et dans la prostitution publique. » Cette déclaration reposait sur l'observation par Marx et Engels de l'érosion de la structure familiale dans la classe ouvrière, conséquence du développement primitif du capitalisme en Angleterre. S'ils ont sous-estimé la capacité et l'intérêt de la bourgeoisie à intervenir pour renforcer la famille, et ont prédit une disparition trop rapide de la famille dans la classe ouvrière, leur intuition de base a été néanmoins confirmée. La tentative du capital

contemporain de surexploiter les femmes dans le marché du travail, tout en réduisant le renforcement de la famille telle qu'elle l'était dans l'État-Providence, présente un nouveau défi au mouvement marxiste : celui de placer la défense des femmes comme moteur du mouvement social. Les perspectives peuvent sembler ternes, mais, contrairement à la situation d'il y a 150 ans, nous y faisons face dans le contexte de la révolution qui a déjà eu lieu, dans la situation sociale des femmes. Il s'ensuit que les femmes ont un pouvoir potentiel sans précédent, qu'elles sont organisées dans des syndicats, des partis politiques et des organisations féminines. Comme toujours, il incombe à la direction politique de la classe ouvrière de créér une alliance hégémonique avec cette force politique.

Notes

1. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Pathfinder, 1979.
2. Lénine, *Que faire ?*, Selected Works, Progress Publishers, 1979.
3. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Pathfinder, 1979.
4. Social Trends 27, Central Statistical Office (UK), 1997.
5. Social Trends 27, Central Statistical Office (UK), 1997.
6. Marx et Engels, *Le Manifeste communiste*.

Les transformations du capitalisme*

par Gianfranco La Grassa**

Lorsqu'on reprend aujourd'hui la lecture du *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels, écrit entre décembre 1847 et juin 1848, il est impossible selon moi de ne pas en retirer une sensation double et contradictoire : celle d'un document à la fois moderne et marqué irrémédiablement par le temps qui s'est écoulé depuis lors ; une période où s'est consommée l'aventure d'un mouvement communiste souvent grandiose, qui a eu des effets historiques importants, pour entrer par la suite dans le long tunnel d'un déclin peu édifiant, aux effets irréversibles bien avant sa fin honteuse, sanctionnée par les événements récents de 1989-91.

* « Ce texte est la seconde partie de celui que l'auteur a présenté à la Rencontre sur le 150e anniversaire du *Manifeste communiste*. Sa version intégrale a été publiée dans le 7e dossier des Contributions mises à la disposition des participants. Dans la première partie, l'auteur présentait une synthèse des conceptions de Marx au sujet de la structure et de la dynamique intrinsèque du mode de production capitaliste, en mettant en lumière le changement important qui intervient dans ces conceptions, entre le moment de la rédaction du *Manifeste* et celui du *Capital*. Le réalisme des hypothèses de Marx à cette dernière époque était mis en évidence ; mais ce réalisme est mis en cause par les transformations du mode de production capitaliste que l'auteur expose dans la seconde partie de sa contribution qui est ici publiée. »

** Économiste, professeur d'Économie politique à l'Université de Venise (Italie).

Le Manifeste a par exemple des pages éblouissantes quand il parle de la commercialisation générale de tous les aspects de la vie sociale et personnelle : lorsque même la vertu, l'honneur, la dignité, etc., deviennent de plus en plus objets d'échange, lorsque le calcul en argent bouleverse progressivement ce qui reste de résistance morale. Les pages consacrées à l'illustration succincte de la diffusion du capitalisme, à l'extension irrésistible de son marché au niveau mondial, paraissent d'une modernité absolue : on a l'impression d'y lire – dans une intention critique et non glorificatrice – les exaltations les plus récentes de la globalisation capitaliste, du dépassement des fonctions des États nationaux (qui restent à base territoriale), etc.

L'usine du XIXe siècle

La théorie de Marx[1] paraît bien construite et extrêmement réaliste, si l'on tient compte du mode de production capitaliste et de ses caractères les plus voyants au milieu du XIXe siècle ; l'observateur était notamment frappé par la présence de grands établissements industriels, d'usines aux dimensions de plus en plus importantes, où étaient utilisés des systèmes mécaniques de plus en plus gigantesques et complexes, mis en marche, et suivis comme s'ils n'en étaient que de purs appendices, par des multitudes d'ouvriers dépourvus d'une quelconque qualification, fournisseurs d'un « travail en général » dont l'attribution à la catégorie de l'« abstraction (...) n'est pas seulement le résultat mental d'une totalité concrète de travaux » puisque « l'indifférence envers un travail déterminé correspond à une forme de société où les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre, où le genre déterminé du travail est pour eux fortuit et donc indifférent. Le travail est ici devenu *non seulement dans la catégorie, mais aussi dans la réalité* (c'est moi qui souligne), le moyen pour créer en général la richesse, et il a cessé de croître avec l'individu en tant que sa destination particulière. (...) Ici, donc, l'abstraction de la catégorie "travail", le "travail en général", le travail *sans phrase,* qui est le point de départ de l'économie moderne, devient pour la première fois *pratiquement vrai* (c'est moi qui souligne)[2] ».

En quantité relativement limitée par rapport à l'armée des « simples soldats », c'est-à-dire des ouvriers, des travailleurs manuels et d'exécution, on trouve aussi dans l'usine des « sous-officiers et officiers », c'est-à-dire des surveillants, des techniciens, etc. Il y a en plus un appareil administratif, une comptabilité, non excessivement importante, et enfin la propriété qui a souvent le dernier mot en matière de direction générale de la production (d'usine), même si elle fait appel à un groupe restreint de dirigeants salariés. Dans ces conditions, rien n'est plus simple, et correct pour l'époque, que d'imaginer l'augmentation continuelle des dimensions des unités productives

capitalistes – toujours plus vastes et ramifiées, toujours plus mécanisées, dotées d'équipements continuellement renouvelés, plus puissants et plus productifs – et l'extension grandissante des phénomènes qui viennent d'être indiqués.

Toutefois, on doit appliquer à Marx ce qu'il soutint à de nombreuses reprises : l'analyse scientifique commence toujours *post festum,* une fois que la nouvelle forme d'un organisme déterminé (pas seulement social) s'est déjà constituée à partir d'une forme précédente : qu'on se souvienne, à ce propos, de la célèbre analogie qui renvoie à l'anatomie du singe et à celle de l'homme. Aujourd'hui, nous sommes en présence de l'« homme » – le capitalisme moderne fondé sur l'unité de production qu'est l'entreprise – et il existe de ce fait de plus grandes possibilités de comprendre aussi le « singe », c'est-à-dire le capitalisme de l'époque de Marx, dont la structure de production apparaissait fondée sur l'usine, sur l'établissement industriel. On ne peut imputer à Marx les erreurs d'évaluation. En tenant compte de son époque, il a fait de la meilleure manière possible l'analyse du mode de production capitaliste ; ce sont les marxistes qui sont restés figés sur ces analyses, certes fascinantes, mais qui se sont toutefois usées en l'espace de plus d'un siècle.

L'entreprise moderne

L'entreprise moderne a peu de choses à voir avec l'unité productive capitaliste du XIXe siècle. La science économique, qu'elle soit traditionnelle ou de dérivation marxiste, a continué de traiter fondamentalement l'entreprise comme une unité, une cellule de base, de la production capitaliste, même si ses dimensions sont toujours plus grandes, énormes[3]. L'entreprise n'est unitaire que sous le seul aspect du droit (et souvent, même pas sous cet aspect). Elle est une accumulation, plus ou moins organique, mais de toute manière toujours fondamentalement organisée selon une disposition hiérarchique, de plusieurs entités productives. La production, au sens large, doit être comprise comme un processus de transformation de certains *input* en certains *output,* en donnant à la transformation non seulement une plus stricte signification industrielle (d'usine), mais aussi celle de l'acquisition et de l'« exploitation » des données administratives : les données comptables, celles qui concernent le recueil et l'élaboration d'informations concernant les marchés d'achat (des facteurs productifs) et de vente (des produits), la recherche et l'application d'innovations (de processus et de produit), d'études des modèles, des matériels et des méthodes pour les réaliser dans la production effective, l'acquisition et la gestion des moyens financiers, l'analyse de l'organisation du travail et des relations (y compris hiérarchiques) internes de groupes productifs homogènes (homogénéité de produit ou de type d'exploitation) et entre groupes, etc.

Au-dessus de tout ce corps de travail – très différencié intérieurement en ce qui concerne les types et les conditions de travail, les niveaux hiérarchiques et de revenu et donc les conditions de vie et de statut social – il existe un appareil de direction, subdivisé entre les différentes sections et les différents départements de l'entreprise. Au sommet, enfin, se trouve l'« état-major », les « généraux » de cette armée qu'est l'entreprise moderne, autrement dit le groupe dirigeant suprême – parfois propriétaire des paquets d'actions de commande de l'entreprise – qui a de toute manière, quelle que soit la *forme* juridique, le contrôle *réel* et la possession de tous les moyens, matériels et financiers, employés dans l'entreprise, et qui s'intéresse non tant aux techniques «productives » en œuvre dans les différents départements de l'entreprise que, plus spécifiquement, aux politiques et aux stratégies de l'entreprise vis-à-vis du milieu extérieur – le marché, l'ensemble des autres entreprises avec lesquelles elle est en relation conflictuelles, ou encore de collaboration dans un but de compétition avec d'autres groupes, mais aussi l'ensemble des appareils politiques, des institutions sociales, des mass media, etc. Cet état-major s'intéresse aussi aux fonctions de contrôle général à caractère interne, concernant les relations, souvent caractérisées par de fortes tensions, entre les (et la coordination des) diverses parties dont est composée l'entreprise, afin d'en accroître la puissance et les capacités concurrentielles.

Étant donné la structure particulière de l'entreprise moderne, quelques conclusions s'imposent. La forme salariée du travail semble s'étendre de plus en plus, puisque de nombreuses fonctions dirigeantes, y compris au plus haut niveau, sont elles aussi rémunérées de cette manière. Toutefois, ce serait vouloir se fermer les yeux face à l'évidence que de ne pas reconnaître que, derrière la forme, se dissimulent désormais au fond mille et mille types de travaux extrêmement différents entre eux, que ce soit sur le plan vertical (hiérarchie, niveaux absolument différents de revenus salariaux, de statut social et de positions de pouvoir, etc.), ou sur le plan horizontal, en référence à des travaux différents même si leur niveau (hiérarchique et salarial) est comparable. Avec une ténacité contraire à l'évidence, digne d'une meilleure cause, le marxisme a toujours supposé un processus d'assimilation plus générale des conditions de travail, de vie, de statut social, etc., qui n'est nullement en marche. De la même façon, jusqu'aujourd'hui, n'est pas le moins du monde amorcée la tendance à la formation d'un corps de travail, collectif et coopératif (« du directeur au dernier des journaliers »), où se rejoindraient forces mentales de production et travail manuel, activités de direction et d'exécution, et où le fait que certains prêtent leur esprit et d'autres leur bras dans un projet et un effort de travail désormais communs soit d'une importance de moins en moins grande. Quant à la prétendue tendance à la formation d'un *general intellect,* elle est encore moins fondée, étant donné la spécialisation toujours plus forte qui s'affirme au niveau des techniques de production comme au niveau de la science même.

Le changement n'est pas parasitaire

Si la prévision marxienne de la formation d'un travailleur productif collectif s'est révélée non réaliste, on ne peut pas non plus soutenir que la propriété capitaliste soit déjà devenue, ou simplement qu'elle tende à devenir, une simple classe de *rentiers,* (presque) une nouvelle classe seigneuriale. Il existe sans aucun doute une classe de grands financiers, souvent apparemment autonome par rapport à l'économie *réelle* (de la production et de l'échange de marchandises), qui se développe et renforce son rôle et ses fonctions, surtout lors de phases déterminées (et cycliques) du développement capitaliste. Mais, en dehors du fait qu'il existe aussi une myriade de petits rentiers recrutés dans de nombreuses couches sociales et ne faisant certainement pas partie de la classe dominante, la question décisive tient à ce que la grande finance agit de toute manière en liaison étroite avec le haut management directorial (parfois propriétaire, parfois non) des grandes entreprises oligopolistiques, couche sociale dont – étant donné la configuration sociale particulière de la production capitaliste contemporaine – il est difficile d'affirmer l'inutilité dans la poursuite et le développement de l'activité productive sous la forme historiquement spécifique qui est la sienne, et qui trouve désormais sa *base essentielle* dans cet agrégat particulier (et organisé) d'entités de travail qu'on nomme précisément l'entreprise.

Il ne s'agit pas d'une couche directement productive, mais elle n'est pas non plus parasite, superflue et nuisible à la production, comme on le pensait de la propriété (centralisée) des capitaux dans le *Manifeste* et le *Capital.* Il est difficile de soutenir que son éventuelle élimination soit sans importance, et même utile à la continuation de l'activité de l'entreprise, et que l'on pourrait confier l'ensemble des tâches productives au corps le plus immédiatement proche du travail : ce corps étant, comme on l'a dit, de toute façon subdivisé, désarticulé, et ne coopérant que parce qu'il est subordonné à une instance hiérarchiquement supérieure, puisqu'il est continuellement parcouru de conflits entre groupes de travail non homogènes et de compétitions pour l'ascension dans la hiérarchie. Éventuellement, on pourrait établir une analogie entre cette couche dominante (que nous définirons provisoirement sous le nom de *complexe d'entreprise et de finance*) et la classe des marchands dans la phase de transition vers le capitalisme : une classe cosmopolite (la plus cultivée de l'époque, mécénat artistique, etc.), capable de relier entre eux les divers secteurs de l'économie européenne et mondiale, donc utile au succès du mode de production capitaliste ; et toutefois fondamentalement conservatrice, et même réactionnaire, puisqu'elle faisait obstacle à la poursuite du développement socio-productif – même de type capitaliste, mais *spécifiquement* capitaliste – dans la mesure où celui-ci pouvait mettre en cause son pouvoir même de classe dominante à cette époque « transitoire ».

À partir de 1895, une polémique bien connue (le *Berstein-debatte*) se fit jour au sein du marxisme, à la suite des critiques adressées à la pensée marxienne par le révisionniste Berstein ; celui-ci affirmait que la thèse relative à la centralisation croissante des capitaux avait été largement démentie, étant donné la présence encore massive d'entreprises de petites dimensions. La réponse des orthodoxes, avec à cette époque Kautsky à leur tête, fut que les petites entreprises étaient résiduelles et de toute manière des satellites des grandes entreprises *leaders* dans les différents secteurs de la technologie commerciale, et que par ailleurs le capital financier et la propriété capitaliste actionnaire étaient fortement centralisés, etc. Si Berstein se trompait, en sous-estimant un processus qui – ce n'est pas un hasard, précisément au cours des dernières décennies du siècle dernier – était en train de conduire à la phase monopolistique du système capitaliste, la réponse à ses critiques n'abordait pas non plus le fond du problème.

Les réseaux d'entreprises

Après un autre siècle de développement capitaliste, nous pouvons bien comprendre que les petites et même les minuscules entreprises ne sont pas résiduelles, et ne sont pas toujours des satellites des entreprises oligopolistiques ; elles ne fournissent pas toujours des biens à ces dernières, n'appartiennent pas forcément au système de la sous-traitance, etc. Aujourd'hui, on parle souvent de réseaux d'entreprises ou d'entreprises en réseaux, comme forme particulière de la décentralisation et de la flexibilité de la production. Je n'entrerai pas ici dans un débat aussi actuel. Qu'il me suffise de rappeler que décentralisation, flexibilité, etc., sont typiques d'une époque de polycentrisme capitaliste, de réouverture d'une phase intense de compétition entre les différents systèmes de production (à base nationale et territoriale), entre les différentes entreprises, pour l'hégémonie dans (la direction de) l'ensemble du capitalisme mondial[4]. Quand le *Bernsteindebatte* eut lieu, nous étions précisément dans une époque de ce genre, où les capitalismes allemand et américain luttaient pour la direction de l'ensemble du camp capitaliste, c'est-à-dire pour succéder à l'Angleterre ; et la lutte prit fin en 1945, avec le succès temporaire des États-Unis.

Dans des époques (cycliques) de ce genre, on voit se former de vastes ensembles de petites entreprises, non seulement satellites de l'oligopole, mais aussi largement autonomes. Ils forment la base d'une vaste création de richesse – en termes réels comme en termes monétaires, puisque telle est la forme générale que prend la richesse dans le mode de production capitaliste – qui ensuite est souvent dégraissée, par l'action des appareils politiques (d'État) et financiers, en faveur de ce que nous avons nommé plus haut le *complexe*

d'entreprise et de finance (la classe sociale dominante). Toutefois, pour pouvoir le dégraisser, ce secteur de la petite entreprise doit aussi continuer à exister ; il est donc nécessaire de lui trouver, ou de lui faire trouver, des issues, des systèmes pour survivre, des niches de production fondamentalement autonomes, à l'abri de la concurrence, qui pourrait être mortelle, du grand capital.

Les phénomènes auxquels on vient de faire allusion provoquent aussi une énorme complication de la structure sociale de la production, qui a peu de choses à voir avec la division de la formation sociale capitaliste en deux classes antagonistes fondamentales, l'une toujours moins nombreuse (la propriété capitaliste qui serait en train de se transformer en une nouvelle classe de type seigneurial) et l'autre toujours plus nombreuse, la classe ouvrière ou prolétaire (comme c'était indiqué dans le *Manifeste*), ou le corps de travail social coopératif, du directeur au dernier des journaliers, comme c'était souligné dans les pages du *Capital* citées plus haut.

Nous sommes bien loin des affirmations du *Manifeste* et, à peine un peu moins, de celles du *Capital*. Nous devons vraiment reprendre l'analyse de la société à mode de production capitaliste dominant. Marx peut certainement nous aider dans cette entreprise, surtout par l'usage que nous pouvons faire d'un certain nombre de ses catégories théoriques : ce n'est pas un hasard si je continue à utiliser celle de mode de production capitaliste, mais l'emploi d'autres catégories est aussi possible et utile. Ce serait toutefois une erreur fondamentale que de ne pas rediscuter de fond en comble les hypothèses qu'il formula au sujet des développements successifs de ce mode de production, et les prévisions qu'il en tira en référence au succès possible, très probable, de la société communiste, dont il pensait qu'il existait toutes les conditions objectives : les conditions matérielles et celles qui concernaient la formation de la classe opposée au capital.

Sur la base des connaissances actuelles en notre possession, discuter de la nécessité, de la probabilité, ou même de la simple possibilité, du communisme c'est discuter de l'existence de Dieu. On peut y croire ou non, l'estimer fortement souhaitable ou bien la craindre ; mais dans une telle discussion, de grâce, n'impliquons pas Marx et Engels, qui pensaient avoir posé la question de manière *scientifique*. Nous savons à présent que ce n'est pas le cas. Ca ne l'est pas, et ne le sera pas, tant que nous ne serons pas capables d'identifier les nouvelles tendances intrinsèques du mode de production capitaliste qui produiraient, objectivement, les sujets de la transformation – et d'une transformation dans la direction de la société communiste – au lieu que ceux-ci soient inventés à jet continu par l'imagination fertile d'une certaine gauche (soi-disant communiste) actuelle, au lieu d'imaginer convaincre les masses par l'idéologie de la « bonne volonté », par l'appel aux « bons sentiments ». Car de cette manière, on en viendrait à favoriser un processus de dégénérescence et de déchéance d'une idée autrefois grandiose, qui serait défendue par des

groupes toujours plus restreints, infimes, de « fidèles entre les fidèles », misérables et inadaptés, à la suite de petits chefs corrompus et nihilistes, d'une bien piètre intelligence.

Notes

1. Par pure coquetterie, je rappelle que, sur la base de très simples critères *falsificationnistes* « à la Popper », la théorie de Marx a un caractère scientifique, parce que, comme nous le verrons tout de suite après, elle contient des prévisions qui se sont montrées inexactes. C'est pourquoi ce qui est vraiment chargé d'idéologie, ce sont certaines critiques de Marx, considéré comme un simple idéologue par de nombreux épistémologistes de l'école libérale.

2. *Il Capitale,* livre I : appendices (vol. II de l'édition citée), p. 1166 ; il s'agit de la fameuse *Introduzione del '57* (introduction de 57), III[e] partie.

3. Même des auteurs comme Baran et Sweezy, qui ont écrit des traités très intéressants (parmi les meilleurs dans le domaine du marxisme) sur le capital monopolistique fondé sur la grande *corporation,* agrégat complexe de départements et de sections diverses, ont de fait continué à penser cette *corporation,* fondamentalement, comme une unité productive du système économique capitaliste.

4. Sur ce point, voir mon *Movimenti progressivi (verso la ricostruzione di una teoria critica del capitalismo)* [Mouvements progressifs (vers la reconstruction d'un théorie critique du capitalisme)], Punto rosso, 1998.

Quatrième partie

LA PENSÉE THÉORIQUE DU *MANIFESTE* ET SON DEVENIR

En dessinant la perspective d'une société communiste, sans classes, Le Manifeste *pose les bases d'un projet dont le prolongement théorique mérite aujourd'hui débat. Une relecture de la dimension théorique du* Manifeste *oscille aujourd'hui entre le constat d'une falsification et celui d'une validation (André Tosel). Prenant acte de l'échec à l'Est et des contradictions actuelles des formes de capitalisme, la question d'une articulation entre le socialisme et le marché se pose (Tony Andréani, Liêm Hoang-Ngoc). Cela conduit aussi à envisager l'émancipation humaine comme un dépassement des rapports de production actuels (Jacques Chambaz), non par l'abolition du salariat mais par l'élargissement du pouvoir des salariés dans une perspective de formation tout au long de la vie (Paul Boccara). En fait, pour un certain nombre d'auteurs, il s'agit moins de penser le futur communiste comme une négation du capitalisme que comme la réalisation de potentialités déjà présentes en son sein (Bertell Ollmann, Jean-Yves Calvez) voire comme la mise en évidence de règles n'obéissant déjà plus à la loi de la valeur, élément clé du capitalisme (Thomas T. Sekine). Comment alors envisager la révolution ? Comme la réalisation d'un processus de démocratisation de l'ensemble de la société (Joan Tafalla) ? L'implication des salariés dans les choix de gestion (Jean Lojkine) ? Ou comme une subversion qui ne se modélise dans aucun système (Arnaud Spire) ? Ou encore, comme une utopie radicale (Henri Maler) ? La formulation d'un tel projet interroge aussi son universalité (Lucien Sève), notamment sa capacité à intégrer les aspirations des femmes (Frigga Haug) et à prendre en compte, en même temps qu'il le relativise, l'espace de la nation (Roger Martelli).*

Le Manifeste du Parti communiste entre falsification et validation

par André Tosel*

Le Manifeste du Parti communiste (MC)[1], du point de vue épistémologique, nous apparaît aujourd'hui comme suspendu entre falsification et validation, et mérite de ce fait d'être pris en compte selon les critères de la théorie de la science chers à Popper. Cette affirmation n'est pas une simple boutade : confronté à l'immanence au cours même de l'histoire qu'il voulut si puissamment éclairer et orienter, ce texte ne saurait ni être simplement inscrit dans le catalogue des promesses non tenues de l'histoire ni revendiqué comme la vérité manifestée de notre situation historique actuelle. Si sa thèse essentielle, – celle du lien nécessaire entre socialisation des forces productives et formation d'une classe sujet de la révolution prolétarienne –, a été démentie par l'involution de la révolution communiste du siècle, une autre de ses thèses essentielles – celle de l'appropriation du monde par le capitalisme – a reçu après la fin sans gloire des sociétés se revendiquant de lui une validation qui n'a été réservée à nulle autre analyse comparable. Nous voudrions interroger

* Professeur de l'Université Paris-I.

ce jeu croisé de la falsification et de la validation en montrant que la validation naît du cœur même de la falsification.

L'expression de la production capitaliste

On connaît le diagnostic : « Les forces productives dont elle dispose ne jouent plus en faveur de la propriété bourgeoise ; elles sont, au contraire, devenues trop puissantes pour les institutions bourgeoises qui ne ne font plus que les entraver ; et, dès qu'elles surmontent ces entraves, elles précipitent dans le désordre toute la société bourgeoise et mettent en péril l'existence de la propriété bourgeoise. Les institutions bourgeoises sont devenues trop étroites pour contenir les richesses qu'elles ont créées. (...) Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a en outre produit les hommes qui manieront ces armes – les travailleurs modernes, les prolétaires. »[2]

Marx analyse les deux conditions matérielles qui sont à la base de cette tendance à un dépassement communiste révolutionnaire des contradictions de la société moderne bourgeoise. La première est l'extraordinaire accroissement de la puissance sociale du travail à l'époque de la grande industrie, de la division du procès de travail en opérations analytiques soumises à un traitement technico-scientifique : les producteurs sont à la fois réunis et constitués en pôle dominé de l'extérieur par la puissance des forces productives machiniques régies par le profit. Cette condition est en quelque sorte négative en ce que si la production mécanisée et le travail socialement combiné surpassent de très loin la somme de milliers de travaux individuels la classe des travailleurs se trouve désappropriée de la puissance intellectuelle réalisée par la nouvelle forme de production.

Toutefois le négatif se renverse en positif. L'expansion de la production capitaliste a pour horizon le marché mondial et celui-ci implique la mise en relation de zones de plus en plus vastes, chaque marchandise produite dans une unité de production déterminée exigeant pour cette production de nombreux produits-marchandises issus d'unités de production situées dans des zones de plus en plus nombreuses et éloignées. Ainsi se généralise la condition prolétarienne. « Poussée par le besoin de débouchés toujours plus larges pour ses produits, la bourgeoisie envahit toute la surface du globe. Partout elle doit s'incruster, partout il lui faut bâtir, partout elle établit des relations. En exploitant le marché mondial, la bourgeoisie a donné une forme cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays.(...) L'ancien isolement et l'autarcie locale et nationale font place à un trafic universel, une interdépendance universelle des nations. »[3] Se produit une augmentation inédite de la classe des prolétaires, renforcée par la ruine et la

diminution des classes intermédiaires ou archaïques. Ce phénomène de concentration quantitative a un aspect qualitatif décisif : se constitue, en effet, une, masse d'individus homogénéisés par la même désappropriation des moyens de production, capables de dominer leur concurrence interne pour produire de nouvelles relations de solidarité, pour s'associer en vue de défendre leurs conditions de travail et mener une lutte de classes politique.

« Tous les mouvements sociaux du passé ont été le fait de minorités ou ont profité à des minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se soulever, se redresser, sans faire sauter tout l'édifice des couches supérieures qui constituent la société officielle. »[4] Les ouvriers inversent leur exclusion des appareils scientifico-technologiques par la constitution de leur nombre en une force de choc frontal devenue une armée de libération prolétarienne au cœur du système industriel. Ils sont l'antithèse radicale de la forme capitaliste de société.

Une simplication drastique des classes

Il serait facile de montrer que cette simplification drastique de la composition de classe en deux blocs est une prévision falsifiée par l'histoire du capitalisme : même si l'on peut faire valoir que la détermination de la dynamique du capital exige la reproduction structurale de la scission, celle-ci se présente sous des formes infiniment plus complexes dans le salariat du capitalisme de la révolution informationnelle. La falsifiabilité de l'analyse du *Manifeste* trouve son argument dans la morphologie du procès de production le plus moderne qui a succédé à la grande industrie et qui se caractérise par la généralisation du système de l'entreprise informatisée. Non seulement celle-ci tend à exclure dans le non-travail permanent les masses mises jadis au travail par la force même du mécanisme de l'accumulation, mais surtout les masses encore au travail n'ont pu se réapproprier les éléments du cerveau social incorporés dans les machines et les techniques. Certes, Marx a su rectifier après *Le Manifeste*, dans l'élaboration du *Capital* lui-même, la dialectique de l'antithèse qui pose la classe des travailleurs comme autre extérieur des rapports capitalistes, il a su penser l'intériorité de cette classe comme détermination du rapport de production capitaliste (théorie de la soumission réelle du travail et de la plus value relative). Cette nouveauté théorique permet de tempérer la téléologie dogmatique de la négation de la négation en faisant de la classe prolétarienne la négation déterminée de la seule société bourgeoise, le « travailleur productif collectif » capable de surmonter la division entre travail intellectuel de conception et travail manuel

d'exécution, et non la classe universelle visée par l'histoire universelle à l'époque du marché mondial. Mais qu'il s'agisse de la classe universelle négative du *Manifeste* ou du travailleur collectif réinvestissant la puissance de la science du *Capital* (chapitre VI inédit), aucune de ces deux figures de l'universel, ni la générale ni la déterminée, ne sont en mesure de se constituer en termes antagonistes du rapport de production capitaliste actuel.

L'entreprise, et non l'usine, est devenue la cellule essentielle de la production dont le profit demeure le régulateur. Cette entreprise capitaliste produit partiellement pour se reproduire un marché qui n'est pas un *a priori* ; elle ne forme pas de classe universelle, ni de travailleur collectif coopératif étendu du directeur au dernier manœuvre. Le capitalisme n'engendre pas le sujet supposé le renverser selon les schémas marxiens, la contradiction entre le caractère toujours davantage social de la production capitaliste et le caractère toujours plus privé de l'appropriation bourgeoise ne manifeste pas de tendance à sa résolution immanente. Les recherches de l'économiste italien Gianfranco La Grassa[5] ont posé le problème : l'entreprise est un ensemble hiérarchisé de plusieurs unités productives où la production inclut et les produits industriels et les donnés administratifs, comptables, et où s'opèrent l'élaboration du recueil des informations concernant les marchés, la recherche et l'application des innovations, la gestion des moyens financiers. Tout cet ensemble est extrêmement différencié en ce qui concerne les types et les conditions de travail, les revenus et le statut social. Il est surmonté par un appareil de direction lui-même très différencié (administrateurs, coordinateurs, d'ensembles plus vastes d'unités de production). Cet appareil enfin est lui-même soumis à un état-major qui est le groupe dirigeant ultime possédant le contrôle réel de tous les moyens matériels et financiers et qui s'intéresse aussi bien aux techniques productives de plus-value dans les divers départements de l'entreprise qu'aux stratégies globales de l'entreprise face au marché, aux autres entreprises concurrentes ou collaboratrices, aux appareils politiques nationaux et internationaux. Seul l'impératif systémique de la productivité capitaliste unifie l'entreprise ; la généralisation de la forme salaire cache des situations disparates, couvre des hiérarchies verticales qui empêchent la naissance d'une tendance à la formation d'un corps collectif et coopératif du travail unissant travail intellectuel et travail manuel.

Le nihilisme du capital mondialisé

Mais en ce point l'épreuve de la falsifiabilité ouvre paradoxalement sur une validation du *Manifeste* : si la déclaration de la possibilité du communisme comme socialisation des forces productives par une classe sujet est analytiquement problématique, *Le Manifeste*, à défaut de manifester la constructibilité

du communisme, manifeste le dynamisme époсal de la société moderne comme société bourgeoise capitaliste, avec une acuité et une profondeur toujours actuelle, et de toute manière sans égales dans la pensée contemporaine. Comme le remarque dans un livre pénétrant Marshall Berman[6], la première partie du texte, « Bourgeois et prolétaires » est un hymne de gloire au démonisme de la modernité en tant qu'elle se définit comme production capitaliste. Aucun penseur libéral, antérieur comme postérieur à Marx, n'a osé célébrer la puissance de destruction créatrice et de création destructive de la production capitaliste avec autant d'enthousiame apparent et de désenchantement secret que le Marx du *Manifeste*. Ni les fondateurs de l'économie politique classique – A. Smith, D. Ricardo, T. Malthus, S.Sismondi –, ni les théoriciens marginalistes, n'ont osé aussi ouvertement déclarer la puissance révolutionnaire inouïe de la société bourgoise. Tous se sont interrogés sur le prix à payer pour ce triomphe de la modernité et sur sa perspective d'avenir. Les grands théoriciens du libéralisme politique, de B. Constant à Tocqueville, de Stuart Mill à M. Weber et V. Pareto, n'ont pas été aussi enthousiastes devant le déchaînement de la puissance productive, et ont préféré la modernité comme destin auquel il faut se soumetttre en désespoir de cause. Seul Hegel a peut-être salué la modernité capitaliste avec la même chaleur et la même jubilation angoissée.

Une triple manifestation constitue le contenu de la première partie du *Manifeste :* sont révélés avec l'émergence de la production capitaliste moderne ce que peut la *vita activa* définie comme production infinie, le prix ultime dont il faut payer ce primat du flux productif par delà même l'exploitation du travail et la domination de la majorité des hommes, le prix du nihilisme, le caractère autoréférentiel de la société moderne.

Sur la production comme révolution permanente

Cette révolution permanente est celle de la nouvelle production Elle implique la destruction radicale de tout ce qui fait obstacle, comme elle exige un nouveau rapport à la réalité définie comme flux qui dissout tout idéal et désenchante toutes les valeurs réputées sacrées. « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle est parvenue à dominer, elle a détruit toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques. Impitoyable, elle a déchiré les liens multicolores de la féodalité qui attachaient l'homme à son supérieur naturel, pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid « paiement comptant ». Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasmes chevaleresques, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glacée du calcul égoïste. Elle a dissout la dignité de la personne dans la valeur d'échange, et aux innombrables

franchises garanties et bien acquises, elle a substitué une liberté unique et sans vergogne : le libre-échange. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse. »[7]. Toutes les structures de la société passée et tous ses idéaux sont fluidifiés, volatilisés, emportés dans un processus de destruction qui nous renvoie à l'essence manifestée de la réalité, le flot torrentiel de la nouvelle production qui nous enthousiasme par sa puissance même de désenchantement et de désacralisation.

La société bourgeoise est ainsi l'autorévélation de la puissance humaine à elle-même. « C'est elle qui a montré ce que l'activité humaine est capable de réaliser. Elle a accompli des merveilles qui sont autre chose que les pyramides égyptiennes, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques ; les expéditions qu'elle a menées à bien sont très différentes des invasions et des croisades. La bourgeoisie ne peut exister sans bouleverser constamment les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des conditions sociales »[8]. Marx souligne non pas tant les choses que la bourgeoisie crée, mais le primat absolu des processus, des flux, de la production comme processus exprimant la vraie vie, la vie réelle comme acte s'autoposant et emportant ses formes. Importe la permanence même de l'agitation productive qui est organisation et réorganisation constante de la nature appropriée, des rapports sociaux, des structures anthropologiques mêmes. Ici l'analyse épistémologique révèle sa profonde dimension ontologique. La société moderne est institution d'un sens tendanciellement unique qui recouvre toutes les pratiques, celui de l'activité productive déterminée qui fait de l'argent et accumule du capital, extorque de la plus value. À terme tous les processus mobilisés sont des sous-produits de cette intention objective systémique. C'est le seul profit financier qui est le moteur qui jusqu'à maintenant a alimenté la création des forces productives les plus colossales et les plus irréversibles jamais produites dans l'histoire. « Au cours de sa domination de classe à peine séculaire, la bourgeoisie a créé des forces productives plus massives et plus colossales que ne l'avaient fait dans le passé toutes les générations dans leur ensemble. Asservissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphe électrique, défrichement de continents entiers, canalisation des rivières, populations entières surgies du sol – quel siècle antérieur avait soupçonné que de pareilles forces de production sommeillaient au sein du travail social ? »[9] La production révélée et manifestée à elle-même est bien ontologie paradoxale du processus qui met en procès et envoie à la casse toutes les ontologies traditionnelles qui cachaient la vie à elle-même, la masquaient de faux sacrés et empêchaient la jouissance et l'enchantement du désenchantement des idéaux périmés et menteurs.

L'irréductible réalité de la production destructrice

Marx pense que cette automanifestation de la production à elle-même se manifeste enfin comme production du communisme dans une production débarrassée de l'exploitation et de l'impératif systémique de la productivité capitaliste. L'épreuve de la réalité comme production révélant la puissance du travail social passe par le dépassement qui est héritage aussi de la production bourgeoise. Le changement de forme avec la forme communiste achève la manifestation de la production comme puissance vraie. *Le Manifeste du parti communiste* est manifestation à visée constitutive de la production comme essence vraie, comme *energheia*, comme acte actualisé de la puissance humaine de faire et d'agir. Cependant les choses ne sont pas aussi univoques qu'elles le paraissent. Le changement et le renouvellement continuel de la production libérée par le capitalisme sous l'aiguillon du profit renvoient à une positivité qui est tout aussi bien négation et destruction continues. Tous les bourgeois sont contraints d'innover sous peine de périr dans la concurrence qu'ils déchaînent. Le procès de production est impitoyable, il ne manifeste aucune pitié, aucune piété, pas même pour ses acteurs qui sont en fait des agents soumis à sa dure loi., victimes potentielles de son actualisation, vivants en sursis de son renouvellement. Seule est immortelle la structure du démonisme productif qui est aussi bien un nihilisme radical. Le manifeste du communisme est d'abord un manifeste de la production infinie qui se manifeste à son tour comme destruction et anéantissement de ses propres éléments et acteurs. Le dynamisme qui a emporté la société passée, ses traditions, son sacré, qui a révélé sa non-vérité en sa prétention à durer et à s'éterniser comme une nature immobile, emporte aussi les éléments de la société moderne qui ne laisse durer que sa paradoxale structure de production destructrice et de destruction productive. L'enchantement du désenchantement qui met à nu la société moderne dénude le rien de l'acte productif qui risque de perdurer après son éventuelle déconnexion d'avec l'impératif systémique de la productivité capitaliste

C'est ainsi que le même texte qui exalte la capacité révolutionnaire de la bourgeoisie enchaîne vie et mort, formes et néant de ces formes. « Au contraire, la première condition d'existence de toutes les classes industrielles antérieures était de conserver inchangé l'ancien mode de production. Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continuel de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité du mouvement. Tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leur cortège d'idées et d'opinions admises et vénérables se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie, et leurs

rapports mutuels. »[10] La fixité, la stabilité, la solidité, sont l'ennemi majeur de la production moderne manifestée à elle-même. Ce sont les sacrés qu'il faut désacraliser et profaner. Mais alors, si le changement, le bouleversement, la fluidité sont la loi immanente de la production et en quelque sorte son sacré anti-sacré, comme profanation et désacralisation du sacré reçu, quelle forme sociale autre peut hériter de ce démonisme en le conservant et en le réorientant dans le sens du libre développement des facultés de chacun ? La crise résolutoire des contradictions peut-elle advenir si la production bourgeoise vit d'une mort permanente et différée, s'alimente de crise destructrices qui sont autant de crises de jouvence ? Comment le communisme peut-il se stabiliser, et se former, se solidifier et se solidariser dans le flux de la production destructrice, dans l'être-néant, le néant étant, de la production capitaliste ? Celle-ci n'est-elle pas toujours en fuite et en avance sur elle-même, au delà de sa possible formalisation communiste si cette dernière se veut héritage intégral de son démonisme à l'exclusion près de son moteur, le profit ?

La nouvelle classe dominante identifie intérêt de classe et changement par la crise et le chaos ; la société moderne se renforce de ce qui devrait la détruire. Les effondrements sont des occasions de relances profitables. La désintégration des liens sociaux non marchands devient intégration par la force de mobilisation permanente du lien marchand. Dans l'incertitude de la révolution technologique permanente qui est la forme d'apparence du rapport social capitaliste, la seule certitude est la capacité infinie de développement de ce rapport quoiqu'il en coûte en nihilisme pratique. Le capitalisme détruit par lui-même les potentialités humaines qu'il a créées en exploitant jusqu'à l'épuisement certaines d'entre elles ou en limitant férocement certaines autres selon le filtre du marché et de la rentabilité financière. Marx peut alors manifester l'envers du dynamisme productif comme nihilisme. Et l'on peut s'expliquer pourquoi tous les autres théoriciens ont tempéré leur enthousiasme pour la puissance inhérente à l'enchantement du désenchantement capitaliste ; seul Marx regarde en face ce que tous les autres redoutent de voir, la Gorgone de la production destructrice et de la destruction productrice. Seul il mesure le prix énorme de la consommation-consumation, la teneur en nihilisme de la production capitaliste. La société moderne qui crée des moyens de production inédits est simultanément la plus destructrice de l'histoire. L'éloge hyperbolique de la bourgeoisie cache le secret d'un aveu par lequel la nouvelle classe dirigeante se manifeste comme la classe la plus nihiliste de l'histoire. La magie de l'enchantement immanent au désenchantement relève de la sorcellerie ou de la magie noire en ce que se répète en s'universalisant le mécanisme infernal de la production des obstacles à la production au fur et à mesure de leur apparente solution.

« La société bourgeoise qui a fait éclore de si puissants moyens de production et de communication ressemble à ce magicien, désormais incapa-

ble d'exorciser les puissances infernales qu'il a évoquées. »[11] La crise avec sa récurrence n'est pas seulement crise de croissance, elle est maladie mortelle infinie. La société moderne n'en finit pas de se menacer de ses propres crises, de manifester la réversibilité de la civilisation et de la barbarie, du paradis de la richesse et de l'enfer de l'autodestruction. Comme le dit avec ironie M. Berman, Faust laisse place à Frankenstein. « Dans ces crises, une grande partie, non seulement des produits déjà créés, mais des forces productives existantes est livrée à la destruction. Une épidémie sociale éclate, qui à toute autre époque eût semblé absurde : l'épidémie et la surproduction. Brusquement la société se voit rejetée dans un état de barbarie momentanée. (...) Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de vivres, trop d'industries, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose (...) sont devenues trop puissantes pour les institutions bourgeoises qui ne font que les entraver ; et dès qu'elles surmontent ces entraves, elles précipitent dans le désordre toute la société bourgeoise et mettent en péril l'existence de la propriété bourgeoise. »[12]

Sur le caractère autoréférentiel de la société bourgeoise

Si l'analyse marxienne de la modernité trouve sa validation aujourd'hui à l'heure de l'économie-monde et si la transition communiste comme socialisation des forces productives se révèle inconstructible, il en découle une propriété que Marx commence à thématiser dans le *Manifeste*, et qu'il reprendra dans ses écrits de critique de l'économie politique. Il s'agit de l'autoréférentialité spécifique et unique de la société bourgeoise moderne. Ce thème apparaît sous la forme de l'opposition du profane et du sacré qu'il faut maintenant expliciter. La société moderne se donne comme la société réelle, délivrée des illusions religieuses et politiques. Ou plutôt elle se donne comme la société profane par-delà l'opposition du réel et de l'illusoire, comme la société qui repose sur la puissance nue, dénudée, manifestée à elle-même, de l'homme qui agit sans avoir besoin des illusions des sociétés traditionnelles. Elle est celle où fait événement, voire avènement, l'homme qui a arraché de sa tête les auréoles ; de ce point de vue, le prolétaire prolonge le bourgeois dans la mesure où la nudité du calcul égoïste exige sa transmutation en une nudité encore plus nue, celle du soldat de l'armée de la production, victime du calcul égoïste, se faisant l'homme solidaire de la libre association. « La bourgeoisie a dépouillé de leur sainte auréole toutes les activités jusqu'alors vénérables et considérées avec un pieux respect. Elle a changé en salariés à ses gages le médecin, le juriste, le prêtre, l'homme de science »[13]. Le paradoxal baptême dans les eaux glacées du calcul égoïste semble libérer une lucidité sur les conditions réelles de vie, former la capacité de ne plus s'en laisser compter.

Mais la libre association des producteurs qui doit hériter de cette lucidité et la transformer en lien social demeure en attente. La société bourgeoise demeure celle d'un nihilisme autoréférentiel si se perpétuent la dissolution de l'honneur et de la dignité personnelle dans la seule valeur d'échange, la soumission des libertés à la seule liberté du libre-échange. Celle-ci manifeste dans sa prétention éthique son amoralité secrète puisque la marchandisation de la vie intérieure disqualifie la quête de tout sens autre, de toute autre valeur.

Tout est permis. Tous les comportements deviennent moralement acceptables dans la seule mesure où ils sont économiquement possibles, sources de profits. Sont détruites les formes d'expérience se référant à des fins supposées valoir en soi et pour soi. Rien n'est sacré, inviolable en soi, digne de *pietas*, de pitié ou piété.La société moderne n'éprouve aucune crainte devant qui ou quoi que ce soit. Les bourgeois poussés par l'intérêt personnel devenu impératif systémique ne peuvent ni ne doivent reculer devant aucun obstacle. C'est en ce sens que les spécialistes des professions libérales et les intellectuels qui croyaient se situer sur le plan supérieur de valeurs universelles sont eux-mêmes des formes de la production capitaliste. Ils sont contraints de dépendre du marché des idées, fussent-elles radicales. Et rien n'exclut que ces idées servent de ferment ou d'élixir pour les classes dirigeantes leur indiquant les conditions de leur reproduction dans une conjoncture de remise en cause.

Aujourd'hui l'autoréférentialité a pris une forme plus prégnante encore qui nous renvoie à l'entreprise capitaliste. Celle-ci se prend elle-même pour objet de savoir et forme un cercle entre procès de production marchande et procès de production et reproduction de la vie. Le système de la société moderne s'assume comme objet de réflexion en faisant abstraction de toute référence externe aux individus concrets. Il se règle sur l'idéal d'un mécanisme capable d'annuler la distance entre liberté et possibilité. Le capitalisme actuel a radicalisé les caractères que lui atttribuait prophétiquement Marx et se présente comme commandement et sur la force de travail et sur les savoirs technologiques. C'est la critique de ce capitalisme-là qu'il faut entreprendre. Si le communisme ne peut plus être pensé comme socialisation des forces productives sous peine de réactiver l'hyperlibéralisme de Marx, si le capitalisme en son histoire a fluidifié, volatilisé, et réduit en fumée une forme de communisme grossière, devenue vite involutive, rien n'exclut, rien ne garantit la récurrence de la question du communisme dans le prochain siècle. Mais une chose est sûre : la forme de ce commmunisme ne pourra être dessinée que dans les résistances au capitalisme actuel, à son nihilisme et à son autoréférentialité. Marx nous donne des éléments précieux, mais ils ne sont que des membres épars dont la valeur ontologique relève davantage du diagnostic que du pronostic.

Notes

1. L'édition du *Manifeste du parti cmmuniste* consultée est celle de la Pléiade établie par M. Rubel, Karl Marx, *Œuvres, Économie I.*, Gallimard, Paris, 1965.

2. Cf. MC. 1965. 167-8.

3. Cf. MC. 165.

4. Cf. MC. 172.

5. La Grassa Gianfranco, *Lezioni sul capitalismo*, Clueb, Bologna, 1996.

6. Berman Marshall, *All that is Solid melts into Air. The Experience of Modernity*, New York, Simon and Schuster, 1982 (spécialement le chapitre 2).

7. Cf. MC. 163-4.

8. Cf. MC. 164.

9. Cf. MC. 166.

10. Cf. MC. 164-5.

11. Cf. MC. 167.

12. Cf. MC. 167.

13. Cf. MC. 164.

Socialisme ou communisme ?

par Tony Andréani*

Le Manifeste ouvre des questions auxquelles il n'apporte, en fait, aucune réponse. Qu'est-ce donc que le communisme ? Qu'est-ce qu'une appropriation commune des moyens de production ? Comment, à l'aide de quel principe régulateur, réalisera-t-il les finalités émancipatrices qui sont à la fois son moteur et son objectif ? Comment dépassera-t-il les rapports marchands que le capitalisme universalise ? Des fonctions politiques y seront-elles conservées, et, si oui, sous quelles formes ?

Il y a bien un programme politique en dix points dans le Manifeste, mais ce n'est pas un programme communiste. Comme le montre très justement Claude Mazauric, ce programme n'est qu'un catalogue de mesures d'inspiration jacobine et néo-babouviste, axé sur la propriété d'État, destiné à amorcer la transition vers le communisme (mais c'est lui qui connaîtra une grande fortune historique et qui finira par représenter « le communisme »).

Un siècle et demi plus tard la confusion reste entière, pour ne pas dire aggravée, au moment où vient de se clore la longue période du « socialisme réel » et où le capitalisme ressemble de plus en plus, à bien des égards, aux

* Philosophe, professeur de Sciences politiques à l'Université de Paris-VIII.

anticipations prophétiques de Marx. On serait bien en peine de dire quel est aujourd'hui le programme des communistes, ou de leurs héritiers.

L'incapacité à concevoir une alternative politique

Sur la question de la propriété, personne ne semble avoir trouvé de véritable alternative à la propriété d'État. Ce qui se dit en Russie (chez les rares théoriciens marxistes qui existent encore), en Chine (chez les idéologues plus ou moins officiels du Parti) et dans les pays occidentaux (où le marxisme connaît un petit regain d'intérêt), c'est qu'il faudrait combiner plusieurs formes de propriété, mais sans que l'on sache exactement pourquoi (parce que les forces productives sont inégalement développées ? parce que le travail très fortement socialisé est forcément hétéronome ? parce qu'il faut restreindre la place du secteur marchand ?). Ce que l'on dit aussi, c'est que les services publics doivent échapper à la logique du profit et de la concurrence marchande. Mais l'économie toute entière pourrait-elle fonctionner selon ce modèle, au risque de retrouver bien de traits du système soviétique ? Et sinon, quels devraient être les limites de ces services publics ? Ce que l'on dit encore, c'est que services publics et entreprises publiques devraient connaître une démocratisation interne. Mais pourquoi cela ne s'est-il pratiquement pas réalisé, et cela pourrait-il se faire de la même façon dans ces deux sous-secteurs ?

Sur la question du principe régulateur, quel pourra-t-il être s'il ne s'agit ni du profit, ni de la réalisation du plan ? Si l'économie reste monétaire, faudra-t-il envisager une autre forme de rentabilité ? Et, si oui, laquelle ? Ou bien se contentera-t-on de corriger la profitabilité (du capital public) par d'autres critères de gestion ? Mais comment ?

Sur la question des rapports marchands, peut-on les remplacer entièrement ou largement par d'autres formes de distribution et d'allocation, sachant qu'une répartition purement administrative est inopérante ou perverse ? Ou bien est-on condamné à les conserver, et avec eux le fétichisme (aujourd'hui surmultiplié) de la marchandise ?

Tant que ces questions n'auront pas trouvé au moins un début de réponse, le communisme restera, au mieux, un idéal exerçant encore une certaine séduction morale et intellectuelle, mais ne constituera point une alternative plausible à la toute-puissance d'un capitalisme sans rivages, qui se pare de toutes les vertus de l'économie de marché – en même temps qu'il décompose à toute allure toutes les formes démocratiques existantes. Avouons-le : nous pourrions réécrire aujourd'hui certains passages du *Manifeste*, mais nous sommes incapables de redessiner son programme politique. Peut-être pourrait-on cependant dire sur quels points il faudrait, relativement aux quatre

questions précitées, rectifier à nouveau le Manifeste (parfois à l'aide de Marx lui-même) pour indiquer au moins les directions dans lesquelles il faudrait repenser la question du socialisme et du communisme.

Mais revenons d'abord à Marx, au risque de donner une interprétation de plus. Pour lui la société qui doit succéder au capitalisme est la société communiste. Quand Marx fera usage – dans des textes postérieurs au *Manifeste* – du terme de socialisme, qui n'est pas dans son vocabulaire et désigne plutôt les courants auxquels il s'oppose (le socialisme proudhonien et le socialisme lassalien), c'est uniquement pour désigner la première phase du mode de production communiste – et point du tout la période de transition qu'il imagine d'ailleurs relativement courte. Dans cette première phase il n'y a plus de classes, l'exploitation a disparu (chacun reçoit selon son travail), le calcul du travail incorporé dans les produits ne passe plus par le détour de la valeur d'échange, autrement dit des prix. Mais de là à conclure que le socialisme se caractérise par la propriété d'État, que la société deviendra, comme le pensera Lénine, « un seul atelier », « un seul cartel », gouvernés par une bureaucratie élue, affectant les forces de travail et les moyens de production à tel ou tel centre de production ou à telle ou telle branche, définissant des besoins *a priori* et donnant aux biens des valeurs reflétant ces besoins, il y a un pas qu'on ne saurait franchir. Rappelons que pour Marx la Commune de Paris avait fourni l'ébauche d'un « possible communisme », alors qu'elle reposait sur une organisation très décentralisée, sur un « ensemble d'associations coopératives », qui « doit régler la production nationale selon un plan commun ». Par ailleurs, le problème de Marx est, lorsqu'il écrit *Le Capital*, de penser une société plus rationnelle que la société capitaliste, et pour lui cette société rationnelle est une société où le calcul (plus indispensable que jamais, dit-il) se fait directement en temps de travail, sans passer par le détour de la valeur d'échange : c'est le seul moyen pour que la société sache ce qu'elle fait, ce que les biens représentent comme effort de ses membres, pour qu'elle en finisse donc avec le fétichisme de la marchandise et avec le « monde enchanté » des prix, surtout en régime capitaliste où les « prix de production » diffèrent des valeurs. Il est dès lors tout à fait probable que Marx pensait la société communiste comme une société où les biens de production seraient non point répartis, mais tendanciellement échangés à leur valeur, quanta de travail contre quanta de travail (divers textes vont en ce sens), et où les consommateurs, dans la phase socialiste, obtiendraient les biens de consommation en échange de bons de travail. C'est donc ce canevas général qu'il nous appartient aujourd'hui de remettre en question.

Rien ne prouve que le communisme à la Marx soit à ranger définitivement au magasin des utopies, bien qu'on puisse fortement douter de la disparition de toute structure de domination dans le meilleur des mondes démocratiques, et avec elle de toute exploitation, ainsi que d'une disparition complète de la division du travail manuel et du travail intellectuel, sans parler du fantasme

d'une société d'abondance, fantasme aujourd'hui propagé par les prophètes de la « fin du travail ». Mais il paraît impossible que l'on puisse se passer d'une monnaie quelconque et d'un système de crédit dans une économie complexe, tenue de faciliter des échanges et de rationner les producteurs, pour des raisons que je ne peux développer ici. C'est donc dans cette hypothèse qu'il faut se placer pour penser le communisme et un chemin vers le communisme, qu'on pourrait continuer à appeler socialisme et qui posséderait sa propre cohérence systémique, comme Marx le pensait.

Combiner plusieurs formes de propriété

Je commencerai par la question de la propriété. Question complexe, car la propriété ne se réduit pas à ses aspects juridiques, Marx y a toujours insisté. Il n'empêche que les formes juridiques sont essentielles – aussi bien par ce qu'elles codifient que par ce qu'elles laissent en blanc –, parce qu'elles correspondent à des formes de sanction institutionnalisées. Or la propriété capitaliste correspond à une très forte concentration des droits. C'est cela même qu'il ne faudrait pas reproduire au niveau de la propriété « publique » ou « sociale » ou « socialisée » (selon le modèle retenu). On ne partagera pas les arguments de la théorie économique des droits de propriété et de celle de l'agence en faveur de la propriété capitaliste, théories qui se proposent sans succès de démontrer la nécessité de cette concentration contre les théories autogestionnaires, mais on pourra au moins en retenir l'idée que les droits sont partitionnables. Il ne sert à rien de remplacer la société anonyme capitaliste (qui s'est extrêmement complexifiée avec les structures de groupe et de holding) par l'État actionnaire, l'histoire l'a bien prouvé. Il faut donc s'orienter en particulier vers l'idée d'une séparation entre l'apport de capitaux (qui lui-même correspond à plusieurs fonctions : pouvoir de déterminer le montant global de l'investissement, allocations du capital entre les unités de production, perception d'un revenu) et la gestion du capital, autrement dit donner son plein sens au principe d'une autonomie de gestion des « associations coopératives », pour parler comme Marx, ce qui peut se réaliser de manières diverses que je ne peux examiner ici, mais qui devraient différer profondément de la pratique actuelle dans les entreprises d'État, en Chine y compris. Je me contenterai de cette remarque : il y une contradiction entre le principe d'autogestion, dont se réclament tous ceux qui veulent penser un nouveau mode d'organisation sociale, et le pouvoir centralisé d'un agent aussi centralisé, lointain et anonyme que l'État. Les « travailleurs associés » s'intéressent d'abord à ce qu'ils produisent et entendent voir le résultat concret de leurs efforts, y compris en termes de sanction pécuniaire. L'échec du système soviétique est là pour nous le rappeler. Et c'est une absurdité ou une

mystification de voir là une forme « d'égoïsme petit-bourgeois ». Non que l'égoïsme n'existe pas : ce serait certainement de l'angélisme que de vouloir simplement renverser les postulats de l'économie politique néo-libérale (l'opportunisme à tout crin des agents). Mais ce n'est pas ici le fond du problème, qu'il faut plutôt comprendre, si l'on veut, en termes de rationalité limitée des agents ou de contrainte anthropologique. Donc, n'en doutons pas, si le socialisme doit voir le jour, il comportera une architecture complexe de droits de propriété qui sera profondément différente de toutes celles que nous avons connues, et qui ne sera pas la même dans les entreprises « publiques » ou «sociales » d'une part, et dans les services publics d'autre part, qui ont leur propres finalités et obligations (la fourniture de biens « sociaux »).

Maximiser les revenus du travail

Je passe à la question du principe régulateur. Certains théoriciens du socialisme de marché pensent qu'il ne pourra être autre que le profit, le socialisme ne différant du capitalisme qu'au niveau de la répartition de ce profit. Mais comment ne pas voir que la logique du profit suppose que le capital est un moteur de la production, qu'elle est d'essence privative (on rémunère du capital propre) et qu'elle tend à primer sur toute autre considération (telle que le niveau d'emploi) ? Lui opposer une logique de la réalisation du plan serait, en toute rigueur, définir des quantités physiques de valeurs d'usage, dont certaines seraient destinées à la reproduction élargie, et mesurer les quantités de travail incorporées pour les économiser : tâche impossible centralement. L'économie de type soviétique a tenté de résoudre la difficulté par des prix administrés et un système de transferts qui faussaient la réalité du travail dépensé et se sont avérés inopérants. Il faut s'en convaincre : seul un système d'échanges, marchand ou non, permet de distribuer efficacement les produits. En outre, la planification supposait une détermination *a priori* des besoins et des produits incompatible tant avec la liberté de choix des consommateurs qu'avec l'incertitude qui affecte tout système productif dynamique. S'il est vrai enfin que le travail donnera lieu à une distribution non en nature, mais en revenus, monétaires ou non, le principe régulateur qui me paraît s'imposer pour le communisme est celui de la maximisation des revenus du travail, au moins pour la distribution de biens individuels de consommation, principe correspondant à l'idée d'une satisfaction maximale, mais rationnée (dans un univers qui restera toujours celui de la rareté) des besoins. Et, s'agissant du socialisme en tous cas, cette maximisation concernera des revenus monétaires en argent. C'est à ce point que se posent évidemment de redoutables problèmes, dès lors que la société est divisée en de nombreuses unités de production plus ou moins autonomes et plus ou moins en concur-

rence (inégalités de revenu, chômage). Même si l'on peut penser que certaines tendances spontanées de la nouvelle économie en réduiraient la portée, il faudrait une régulation sociale et une planification, mais indirecte et incitative, pour les surmonter. Quant à la fonction d'accumulation, elle doit être préservée, et c'est ici qu'il me paraît difficilement évitable de ne pas recourir pendant le socialisme à un système d'allocation du capital porteur d'intérêt.

Un socialisme avec marché

Quels seraient enfin les rapports, sinon du communisme, du moins du socialisme avec le marché ? De quelle façon faut-il réviser la conception marxienne du socialisme ?

Premièrement, le socialisme devrait conserver en les transformant un certain nombre de rapports marchands. Soyons précis. Ce n'est pas le fait de l'offre et de la demande qui est en cause : même dans un système de valeurs-travail, il faudrait bien que celles-ci soient validées. Un travail dépensé qui ne correspondrait pas à une demande solvable serait un travail dépensé en vain, gaspillé. Marx a longuement expliqué que la valeur n'était valide que si elle correspondait à une valeur d'usage, et il est impossible de le savoir, même si des enquêtes peuvent y aider, *a priori*. Ce qui fait ici le propre de la production marchande, c'est la concurrence des producteurs, qui suppose qu'ils affichent des valeurs différentes du travail effectivement dépensé (les unes plus élevées, les autres moins, comme l'explique encore Marx lorsqu'il analyse la « valeur de marché »). On pourrait sur ce point imaginer que les producteurs se coordonnent et se mettent d'accord pour vendre au même prix, quitte à l'élever ou le baisser en fonction de la demande. Dans ce cas on pourrait rester dans un système de valeurs « de marché », qui ne seraient pas proprement des valeurs marchandes. Mais ce serait perdre les avantages de la concurrence. Voilà le premier point sur lequel le socialisme « avec marché » différera de celui de Marx : il y aurait encore une certaine « anarchie » de la production. Elle serait néanmoins corrigée par des formes de coopération, que je ne peut détailler ici, qui serviraient à réduire cette anarchie et à donner plus de transparence au mécanisme de la formation des prix. En outre la planification pourrait guider, mais indirectement, ce mécanisme, si bien qu'une part de détermination *a priori*, correspondant à quelques grands choix sociaux, viendrait « harmoniser le système de la production sociale ». Pour le dire vite, il s'agit de conserver les avantages de la « spontanéité » des mécanismes marchands et de l'« autonomie » des producteurs, tout en donnant à la société dans son ensemble un certain contrôle sur ce qu'elle fait.

Le deuxième point sur lequel le socialisme « avec marché » diffère du socialisme de Marx est la conservation du mécanisme des « prix de production », mécanisme qui apparaît avec le marché capitaliste, mais qui serait détourné de sa fin capitaliste. Marx appelle prix de production le prix qui englobe la réalisation du taux de profit moyen, du moins tendanciellement – profit qui se décompose ensuite en rente, intérêt et profit d'entreprise. Ces prix diffèrent donc des valeurs, qui, elles, se rapportent au travail et non au capital, et, comme toutes les composantes du prix d'une marchandise sont elles-mêmes constituées de prix de production, c'est tout le système des prix qui décroche de celui des valeurs (d'où l'insoluble problème de la « transformation des valeurs en prix de production »). L'économie néo-classique ne parlera, elle, que d'intérêt, car, en régime de concurrence pure et parfaite, le profit d'entreprise disparaît pour ne laisser subsister que l'intérêt, si bien que la maximisation du taux de profit se confond avec la maximisation de l'intérêt. Or c'est précisément le mécanisme du crédit (avec intérêt) qui semble ne pouvoir être éliminé d'une économie socialiste, dans la mesure où il permet un ajustement entre l'épargne et l'investissement et où il incite les producteurs à faire un usage mesuré et économe des ressources (on a vu *a contrario* comment la quasi-disparition de l'intérêt dans le système économique soviétique a contribué au gaspillage des ressources, dont l'usage ne coûtait rien). S'il y a intérêt, on passe nécessairement d'un système de valeurs, fussent-elles de marché, à un système de prix, donc à un « monde enchanté » (le prix à payer pour cette efficacité marchande est une certaine opacité du système). Mais cela ne signifie pas que l'on restaure pour autant le mécanisme fondamental de l'économie capitaliste, économie par et pour le profit, si le profit d'entreprise disparaît comme tel et si l'intérêt ne va pas dans la poche des gestionnaires du capital. Bref, il paraît extrêmement difficile de se passer du mécanisme du crédit avec intérêt, au moins pour une très longue période historique, ce que Marx ne semble pas avoir vu, mais l'intérêt ne serait pas le principe directeur de l'économie, qui deviendrait au contraire, comme je l'ai dit, le principe de maximisation des revenus du travail.

Le troisième point sur lequel le socialisme « avec marché » différera du socialisme selon Marx est qu'il subsistera selon moi certains aspects de ce qu'on appelle le marché du travail. Il convient sur ce point de lever une très sérieuse équivoque. Pour Marx le marché du travail est synonyme de salariat, et le salariat est un rapport de circulation propre au mode de production capitaliste, puisqu'il suppose une séparation entre le vendeur de la force de travail, qui est sans moyens de production, et l'acheteur, qui en est le propriétaire. Mais il ne nous dit rien de la manière dont s'opérerait la « distribution des forces de travail » dans le mode de production communiste. Tout laisse à croire pourtant qu'il n'a jamais envisagé une distribution autoritaire par une administration. Toutefois comment équilibrer l'offre et la demande de travail en fonction des différentes entreprises et branches de

production sinon par un mécanisme de prix ou par quelque autre forme sociale d'ajustement ? Marx a laissé ce problème totalement dans l'ombre, se contentant de poser que chacun recevrait selon son travail. Il faudra donc compléter et corriger ses vues sur ce point. Mais le socialisme signifierait bien l'abolition du salariat, dans la mesure où l'acheteur et le vendeur de la force de travail seraient directement, dans des entreprises démocratiques, les mêmes agents (contrairement au système soviétique, où l'État propriétaire était bien loin de représenter le citoyen soviétique). Il y aurait donc certains aspects du marché du travail, plus ou moins importants selon le modèle ou la variante retenus , mais nullement salariat. Il faudrait parler plus précisément d'un marché de l'emploi. Quant à la façon dont ce marché serait régulé de manière à éviter à la fois l'existence d'un chômage structurel et de trop fortes inégalités de revenus, toutes sortes de possibilités peuvent être envisagées, en tenant compte de diverses expériences historiques, qui ne nuiraient nullement à une allocation optimale des forces de travail. Elles supposeraient en tous cas une politique active (plus active que ce qui se passe par exemple aujourd'hui en Chine).

Le quatrième point – et non le moindre – sur lequel le socialisme « avec marché » s'éloigne du socialisme de Marx est l'existence de classes sociales et de luttes de classes pendant la période du socialisme. Marx pensait que les classes disparaissaient avec l'application du principe « à chacun » selon son travail et avec la démocratie sociale. C'est là une vue proprement utopique, qui suppose notamment beaucoup d'illusions sur la démocratie, quelque différente qu'elle puisse être de la démocratie « bourgeoise ». Je ne développerai pas ce point ici, mais je pense que la disparition des classes n'est qu'une tâche jamais achevée et au mieux un processus tendanciel.

Des rapports sociaux à la fois communistes et capitalistes

Je puis maintenant conclure rapidement pour éclairer le lecteur sur ma position concernant le socialisme et le communisme. Je ne suis ni pour le socialisme contre le communisme, ni pour le communisme contre le socialisme. Je vois le socialisme comme une période de transition vers le communisme, période qui pourrait durer des siècles et même ne jamais aboutir, voire même connaître des retours en arrière qui appelleraient de nouvelles révolutions. Ce socialisme, que l'on pourrait appeller autrement si l'on voulait marquer sa nouveauté historique, n'est donc pas la première étape du communisme, mais le chemin vers cette première étape, qui serait elle-même à repenser. En tant que transition, il est forcément mixte, ambigu et contradictoire : il comporte des rapports sociaux à la fois communistes et capitalistes. Je comprends parfaitement les objections de ceux qui pourraient dire qu'« il

y a encore beaucoup de capitalisme dans ces modèles ». Mais je leur objecte deux choses. Dites-moi d'abord, précisément, ce que vous entendez par communisme. Si vous me parlez d'une époque d'abondance, où le travail n'est plus la mesure des choses, où il n'est plus besoin de comptabiliser en valeur, où la division du travail manuel et du travail intellectuel aura disparu, où chacun recevra selon ses besoins, je vous dirai que vous n'avez retenu que les aspects les plus utopiques de la pensée de Marx, qui pensait pourtant le communisme en même temps comme un mode de production, comme un véritable système économique et social. Quant à moi, je n'en ai qu'une vague idée. C'est pourquoi je préfère parler de certains rapports de production communistes que d'un sytème parfaitement conceptualisable. Deuxièmement je pense que le socialisme « avec marché » comporterait d'autres finalités et d'autres tendances que le capitalisme, et c'est pourquoi il mériterait son nom. Quand au fait qu'il s'agisse d'un système social mixte, travaillé par des logiques contradictoires, je dirai que ce n'est pas une nouveauté. C'était déjà vrai, à mon avis, du régime keynésien et du système soviétique : le premier avait selon moi une dominante capitaliste et le second une dominante capitaliste d'État. En fait depuis que le capitalisme existe, il s'est toujours présenté sous des formes impures. Et c'est à mon avis une loi de l'histoire moderne que la contradiction principale s'est déplacée de la contradiction entre systèmes sociaux (ou, dans le vocabulaire de Marx, modes de production) coexistant au sein d'une même formation sociale vers la contradiction entre systèmes sociaux au sein des mêmes unités de production. Ce que je soutiens, c'est que certains aspects d'une logique communiste commenceraient à apparaître dans la nouvelle société et que l'expression, théoriquement assez impropre, de rapports sociaux socialistes pourrait alors servir à désigner leur dominance, au cœur des institutions les plus importantes, sur les rapports sociaux capitalistes.

Sur la question enfin du dépérissement de l'État, je pense qu'on peut en dessiner au moins les grandes lignes. Les fonctions politiques ne disparaîtront pas, même dans une société communiste, comme Marx le laisse à penser parfois. Dans une société qui ne sera pas moins conflictuelle que la société capitaliste – car, même si les antagonismes sociaux se seront sans doute fortement réduits, la démocratie généralisée entraînera de nouvelles formes de conflictualité – le droit en particulier est appelé à se développer (on sait à l'inverse combien la faiblesse du droit dans la société soviétique a permis toutes les oppressions). Le dépérissement de l'État sera en fait exactement synonyme de l'extension de la démocratie participative, de l'entreprise ou du quartier jusqu'aux instances centrales, sous les formes les plus directes possibles. Car l'histoire montre que l'État est seulement une forme particulière d'exercice des fonctions politiques, celle où elles sont remplies par des agents spécialisés et permanents, comme nombre d'indications des fondateurs du marxisme le suggèrent d'ailleurs. Quant à concevoir quelles pourraient être

ces institutions de la démocratie socialiste, voire communiste, quels acquêts de l'ère capitaliste pourraient être conservés/transformés et quels autres supprimés, c'est là un vaste chantier.

Sommes-nous, en évoquant ces quelques points de refonte de la conception marxienne du socialisme et du communisme, en pleine science-fiction ? Comment les inscrire notamment dans le champ de la mondialisation capitaliste ? En fait il ne s'agit pas de construire le futur, mais de donner un peu de corps à l'idée d'une société alternative, de fixer quelques points de repère et de s'essayer à quelque « modélisation » pour se donner à la fois quelques outils critiques (point trop utopiques) par rapport au présent et pour scruter des directions possibles. Pour le reste nous savons bien que l'histoire se fait de manière confuse, tâtonnante et largement imprévisible, et que les théories ne contribuent que faiblement à la modeler. Néanmoins il ne faut pas renoncer à l'idée que le tâtonnement puisse être un peu plus expérimental et notre raison un peu plus constructiviste. N'était-ce pas, sous une forme certes trop scientiste, la grande ambition du marxisme ?

Émancipation humaine et division du travail

par Jacques Chambaz*

Dans *Le Manifeste*, et Marx enrichira ensuite son analyse, la division sociale du travail est à la fois facteur de civilisation, instrument de progression et, du même mouvement, réalité sociale multiforme incluant l'exploitation et la domination de la majeure partie de l'humanité.

« Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts, une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. [...] La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale [...] n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois. »[1]

En ce sens, Marx a l'intuition de ce que l'anthropologie a depuis mis en pleine lumière. Le processus de civilisation qu'ont permis les premiers âges historiques, à partir de la « révolution néolithique », s'est accompagné de l'instauration progressive de rapports sociaux et politiques fondés sur l'exploitation et la domination. Des aristocraties se sont dégagées et sont parve-

---

* Agrégé d'histoire, collabore à Espaces Marx.

nues à détenir le contrôle des moyens de production. Elles ont ainsi acquis la possibilité d'extorquer du surtravail de la majorité des êtres humains.

Depuis, et sous des formes évidemment différentes, le développement de la richesse, de la culture, bref de la civilisation a été fondé sur des formes d'exploitation et de domination de l'immense majorité et sur des structures hiérarchiques qui caractérisaient les sphères sociales et politiques, elles-mêmes de plus en plus complexes.

Ce terrain, sans cesse remodelé, a nourri des aspirations égalitaristes. Bien des utopies, bien des révoltes populaires, bien des espoirs et des drames ont traversé les siècles, aspirant à en finir avec les rapports d'expoitation et de domination.

L'échec du dépassement du capitalisme

Dans *Le Manifeste,* Marx reprend non seulement cette aspiration à son compte, il en voit les prémisses au sein même de la société capitaliste. Il l'inscrit dans la perspective du communisme, qui pour lui suppose l'*abondance,* c'est-à-dire un développement des forces productives capable de faire reculer la part individuelle et collective du temps consacrée au *travail contraint,* fondée sur les classes et leur antagonisme, et d'augmenter la part du temps consacrée aux activités *libres.* À la différence des communismes qui l'ont précédé, Marx fonde ainsi la possibilité du communisme sur les perspectives et les contradictions révélées par la révolution industrielle, sous la conduite de la bourgeoisie.

Il prend ainsi le temps d'énumérer les « *forces productives* » qu'a créées la bourgeoisie. « mise sous le joug des forces de la nature, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, [...] »

Les pages dont ces lignes sont extraites sont traversées par l'optimisme prométhéen qui conduisent certains à accuser Marx de scientisme. Cependant, loin d'isoler ces forces productives des rapports sociaux dans lesquels elles s'inscrivent et des contradictions qui les traversent, Marx voit dans ces rapports et ces contradictions la possibilité, plus la nécessité de la révolution : « la société bourgeoise qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées... »

Cependant, il laisse pratiquement en blanc, y compris dans ses ouvrages postérieurs au *Manifeste*, les problèmes de la transition d'une société à l'autre et de la construction de nouveaux rapports sociaux. L'expérience soviétique apparaîtra ainsi comme une réponse, qu'elle soit considérée comme un modèle par les uns ou critiquée par les autres.

Cent cinquante ans après *Le Manifeste,* un constat s'impose. Le capitalisme a réussi, non sans dégâts humains considérables, à étendre sa domination. L'espoir d'y mettre fin, qui s'est réclamé de Marx, a été profondément déçu : la tentative de dépasser le capitalisme a échoué ; plus, elle s'est accompagnée des tragédies qu'on connaît.

L'enjeu de la révolution informationnelle

La question de la libération humaine est-elle pour autant une question d'hier ? Et, s'il est vain de chercher dans *Le Manifeste* réponse aux questions actuelles, les découvertes et les analyses de Marx sont-elles forcloses ou demeurent-elles une invitation à les poursuivre et à les enrichir ?

Pour en rester au problème de la division du travail, Marx, évoquant la révolution industrielle, interrogeait : « Quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social ? »

Les métamorphoses technologiques contemporaines ne font-elles pas rebondir la question ? Comment ignorer, en effet, les rapports inédits des sciences et des technologies, les matériaux nouveaux, l'énergie nucléaire, les biotechnologies, et, plus fondamentalement encore, l'inscription dans les machines elles-mêmes de fonctions de mémoire, d'information, de capacité de travail et d'élaboration symbolique, les capacités de communication instantanée ?

Certes, tous les pays ne sont pas concernés de la même façon. Certes, il ne s'agit ici que d'une analyse fruste de ces mutations. Mais, pensant à la libération humaine, peut-on faire l'économie d'une analyse de ces transformations ? Et là où Marx parlait de révolution industrielle, ne sommes-nous pas autorisés à parler de révolution contemporaine des forces productives, quelle que soit l'expression dont on la désigne, le terme de *révolution informationnelle* ayant l'intérêt de souligner l'une de ses dimensions essentielles ?

Le refus des prophétismes technicistes ou du scientisme, aussi légitime soit-il, ne saurait rendre superflue la recherche. La révolution informationnelle, dans ses dimensions matérielles et symboliques, fait monter l'exigence et la perspective de changements profonds. Aucune réalité ni aucune société n'y échappent.

Le risque, me semble-t-il, n'est pas de surestimer la portée de transformations dont nous sommes à la fois spectateurs et acteurs. Il serait plutôt de sous-estimer les *défis* qui, à l'époque d'une mondialisation sans précédent, appellent des réponses de dimension inédite et une conception neuve de la transformation sociale.

À bien considérer, ces réponses qui se cherchent ne sont-elles pas au cœur de stratégies et de luttes, dont l'opposition s'exprime dans des millions de situations concrètes ? N'ouvrent- elles pas sur des choix contradictoires, des choix *de classe*, dont l'issue n'est pas déterminée ?

On ne saurait trop y insister, la révolution informationnelle n'est porteuse d'aucune fatalité. Elle dessine des champs de possibilités, de contraintes et d'exigences. Elle n'est en elle-même ni facteur de libération, ni cause d'aliénation.

Disputer au capitalisme le terrain de l'efficacité

Confrontée à ces défis et à ces contradictions, la grande bourgeoisie fait des technologies la cause d'un destin féroce où l'homme devient plus que jamais une marchandise corvéable et jetable. Dans le discours dominant, le fatalisme technologique redouble, en un véritable effet de miroir, le fatalisme économique que distillent les prophètes de la fin de l'histoire. Mais les réponses du grand capital ne sont pas seulement d'ordre économique. Elles sont politiques et idéologiques. Elles dessinent un véritable projet de société.

La division sociale du travail, dominée par la logique du système, est là, massive, pesante, dans tous les aspects de la vie des individus, dans tous les domaines de la vie sociale. Elle s'étend aux différentes nations, au rythme de la division internationale du travail et de la mondialisation inspirées par le souci du profit financier. Et si nous savons aujourd'hui que les rapports d'exploitation ne résument à eux seuls ni l'ensemble des rapports sociaux, ni la totalité des terrains de luttes, ils n'en permettent pas moins une mise en perspective des enjeux et des conflits contemporains qui demeure essentielle.

La bourgeoisie s'efforce d'imposer une intensification plus raffinée d'un travail qui demeure toujours dominé par le carcan d'une logique productiviste et où la pénibilité de nombreuses tâches demeure une réalité. Plus, prenant appui sur les technologies nouvelles, elle entend faire entrer dans la sphère marchande capitaliste des secteurs qui y échappaient jusque-là peu ou prou : santé, éducation, culture, information et communication. Non seulement elle chasse des salariés, mais elle s'en prend aux acquis pour accentuer la flexibilité, la précarité et la concurrence entre travailleurs, au niveau national comme au niveau international.

Au-delà, la logique exaspérée du profit financier fonctionne comme une pompe refoulante. Exclus, quart-monde, sans travail, sans domicile, sans papiers, pauvres : les termes se multiplient pour décrire une même réalité, celle où les inégalités se cumulent, accusées par l'éviction du marché du travail ; celle où se constitue un continuum qui va de l'extrême pauvreté au salarié de plein droit, en passant par toute la gamme des petits boulots, des

temps partiels ou des intérimaires suscités par la *flexibilité*. Les rapports de pouvoir et de domination se font à la fois plus complexes et plus durs. Aliénations et blocages s'étendent ainsi à la société tout entière.

Comment ne pas évoquer ici les pages du *Capital* dans lesquelles Marx évoque la nécessité pour la société, sans cesse bouleversée par la grande industrie, « d'en finir, sous peine de mort, avec l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction de détail » ?

Les forces de libération ne sauraient laisser aux milieux dirigeants le monopole de l'analyse des métamorphoses technologiques. Faire vivre les possibilités dont elles peuvent être porteuses, c'est faire reculer l'idée que les réponses bourgeoises seraient les seules possibles. C'est disputer au capital le terrain de l'efficacité et de la modernité, d'une modernité dont les traits originaux apparaissent d'autant mieux qu'on la replace dans le temps long.

Vers une diminution du travail contraint

Aujourd'hui, et pour la première fois, les sociétés humaines commencent à pouvoir disposer d'instruments d'élaboration, de communication et de production grâce auxquels le développement de chaque être humain *peut* devenir la base et la condition de la mise en œuvre la plus efficace des capacités des forces productives de l'humanité.

En d'autres termes, l'efficacité porteuse d'avenir est de moins en moins à rechercher dans la scission des activités humaines qui exclut ceux qui créent les richesses de l'élaboration des choix et de l'exercice des pouvoirs. La morale de toujours des privilégiés : « Savetier, à ta savate ! », selon Marx, ou « Silence aux pauvres », selon Lamennais, tend à devenir aussi archaïques que les oppositions millénaires entre « la main et le cerveau », « la tête et les jambes », avec tous les stéréotypes qui leur sont associés.

Loin de moi l'idée de reprendre ici le thème de la fin du travail ou d'ignorer le développement des qualifications et le raffinement des spécialisations. Ce dont il s'agit est d'un autre ordre.

Le travail, rapport actif entre l'humanité et la nature et entre les hommes eux-mêmes, demeure un facteur d'hominisation. Mais la réalité du travail est contradictoire, individuellement et socialement. Aujourd'hui, l'augmentation considérable et rapide de la productivité du travail humain, l'apparition de nouvelles forces qui « sommeillaient au sein du travail social », pour reprendre l'expression du *Manifeste*, pose de manière nouvelle la question de la diminution du temps de travail.

N'appellent-elles pas à la fois une diminution drastique du temps de travail et son enrichissement réel, associé au développement des activités *hors travail*, elles-mêmes enrichies, c'est-à-dire un recul *pour chacun* du travail *contraint* ?

N'appellent-elles pas à construire des formes inédites de coopérations et d'échanges réciproques, à tous les niveaux, dans tous les domaines ? À suivre ces hypothèses, l'horizon prévisible est donc moins la fin du travail que sa transformation, en particulier par le recul du travail contraint nécessaire.

Dans cette perspective, les métamorphoses technologiques, associées aux blocages de la société capitaliste, posent de manière nouvelle la place du travail dans la vie des individus et dans la société. Elles font grandir l'exigence de nouveaux rapports entre temps de travail/temps hors travail et de nouveaux contenus pour chacun d'eux. Leur mise en œuvre efficace tend à rendre nécessaire le développement sans précédent des capacités de chaque être humain, c'est-à-dire la mise en cause concrète, précise de la division sociale du travail telle qu'elle s'est renouvelée et qu'elle se renouvelle aujourd'hui.

La visée devient nette : il ne s'agit pas seulement d'aménager plus *humainement* la division du travail. Ni seulement de *réguler* ou de *corriger* les inégalités qui se cumulent entre citoyens et citoyennes d'une même nation et entre peuples. Ni d'assurer à chacun des *minima sociaux*. Il s'agit de refuser les ségrégations, de répondre aux aspirations des femmes, des jeunes et de construire des solidarités nouvelles. Bref, de faire reculer les monopoles de savoirs et de pouvoirs en s'en prenant réellement aux rapports d'exploitation et de domination.

Et comment avancer en ce sens sans faire reculer le diktat du marché capitaliste et de la financiarisation ? Sans disputer jour après jour au capitalisme les questions de la *gestion* et de l'utilisation des fonds ? Sans enrichir la démocratie représentative par une vie démocratique où le pouvoir ne soit plus confisqué et où s'articulent des espaces d'autonomie de plus en plus vastes ?

S'il en est ainsi, la perspective du communisme pose bien comme une question *actuelle* la question du dévelopement de la capacité d'intervention, de la créativité et de la pleine autonomie des individus.

L'articulation du *chacun* et du *tous*

Marx conclut la deuxième partie du *Manifeste* par la phrase souvent reprise : « À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. »

Au-delà des discussions que pose la lecture de cette conclusion, l'essentiel me paraît être *l'articulation* du *chacun* et du *tous*. Cette articulation ne va pas de soi.

La généralisation du salariat, avec aujourd'hui l'extension du chômage et de la précarité, l'intellectualisation du travail, l'augmentation du nombre des travailleurs intellectuels, le développement des activités de santé, de culture,

de formation, de communication sont des données de fait. Elles ne signifient cependant ni l'*homogénéisation* des salariés, ni la disparition des rapports d'exploitation et de domination.

Le « libre développement de chacun » suppose un ensemble de conditions sur lesquelles Marx s'est peu étendu, sinon pour souligner l'importance d'un développement considérable de la richesse sociale.

Est-il erroné d'envisager que la révolution informationnelle renouvelle la manière de poser la question, une question décisive pour toute perspective de libération humaine ?

À suivre les possibilités et les exigences dont elle est porteuse, le dépassement de la division sociale du travail ne repose plus seulement sur une aspiration de justice. Il apparaît comme une condition d'efficacité sociale pour répondre aux défis nouveaux qui travaillent dès aujourd'hui la société et nourrissent les aspirations à la dignité et à l'autonomie des individus. Une formation initiale profondément transformée et une formation permanente, l'une et l'autre orientée vers l'acquisition de la maîtrise de la pensée et le développement des aptitudes symboliques ; un travail modifié dans sa conception et son contenu, de telle sorte que recule le travail contraint au bénéfice de l'initiative et de la coopération ; des moyens nouveaux d'intervention concertée dans la production comme dans la vie sociale et politique, telles sont quelques-unes des pistes capables de conduire à la conquête de véritables avancées sur la voie de la *disparition* des inégalités que nourrit l'actuelle division du travail, disparition sans laquelle le libre développement de chacun demeurerait un vœu pieux.

Il ne s'agit pas pour autant d'en revenir aux utopies dangereuses d'hier. Il ne s'agit ni de promettre un avenir meilleur ni de prétendre donner le modèle de la société idéale. Nul ne saurait à lui seul posséder les clés de l'avenir, ni prophète, ni théoricien, ni parti. Il s'agit de multiplier les expériences qui justifient l'idée que l'avenir est *ouvert* et que la question du communisme, parce qu'elle traverse les luttes les plus urgentes, est une question posée *au présent*.

Les possibilités de libération comme les risques de catastrophe sont à la mesure moyens des nouveaux dont dispose l'humanité. Dès aujourd'hui, aucun domaine n'est épargné : emploi, santé, culture, avenir de la planète, devenir de l'humanité elle-même. Et si les contradictions ne sont pas résolues, l'humanité peut connaître un cycle de régressions majeures.

Formes nouvelles d'oppression ou libération humaine, tel est l'enjeu. Ces questions ne traversent-elles pas les problèmes les plus quotidiens et les plus urgents comme les activités politiques ou les stratégies économiques et financières ? Dans ces conditions et face à l'expérience du siècle, envisager la transformation sociale au travers d'un acte unique apparaît comme une illusion dangereuse.

La libération humaine s'inscrit dans un *processus* appelé à s'étendre sur toute une période historique. Elle chemine au travers de luttes qui opposent dans une multitude de conflits les forces de conservation et les forces de libération et dont l'issue ne saurait être prédéterminée.

Le moment est sans doute venu pour les forces de libération, dans leur diversité et dans le respect de leur identité, de s'affirmer avec plus de confiance et de détermination. Car une chose est sûre, c'est l'intervention personnelle et collective des êtres humains et des peuples qui décidera.

Vers le dépassement du salariat capitaliste

par Paul Boccara*

Le Manifeste du Parti communiste de Marx et Engels concerne la perspective des voies et moyens de l'émancipation des prolétaires ou des travailleurs salariés de la domination des capitalistes. S'il constitue un effort remarquable de dépassement des idées socialistes et communistes antérieures, il restait toutefois lui-même encore à dépasser.

On pourrait distinguer, de ce point de vue, trois phases historiques. Il s'agit, tout d'abord, de la seconde moitié du XIXe siècle, avec toutes les expériences des luttes et les élaborations théoriques majeures inachevées de Marx.

Il s'agit, ensuite, d'une phase allant de la fin du XIXe à la fin du XXe siècle. Elle aboutit, après des constructions sociales de très grande ampleur, aux effondrements de l'Union soviétique et des régimes analogues de l'Europe de l'Est, mais aussi du **Welfare State**, de « l'État (dit) de bien-être » et de « plein emploi ». Mais surtout, cette phase débouche sur les défis de la crise systémique en cours.

* Maître de Conférences honoraire en Sciences économiques à l'Université de Picardie (Amiens)

Cette crise est caractérisée par des révolutions des conditions des sociétés humaines : la révolution technologique informationnelle, la révolution démographique de la longévité outre la réduction de la fécondité, la révolution écologique, la révolution monétaire du décrochement de la monnaie par rapport à l'or, etc.[1]

Une troisième phase pourrait, dans ces conditions, être distinguée, commençant de nos jours. Des débuts de dépassement effectif pourraient être proposés concernant directement l'émancipation des caractéristiques mêmes des travailleurs salariés et non ses conditions supposées.

Cela concernerait une « sécurité d'emploi et de formation », dépassant la précarité fondamentale des travailleurs salariés et le chômage, ainsi que la sous-qualification d'une grande partie d'entre eux, mais aussi la souplesse du chômage par rapport à la rigidité d'un emploi obligatoire, avec la possibilité de mise en formation au lieu de l'emploi.

Le manifeste : « renversement » plutôt que « dépassement » du salariat capitaliste

Pour *Le Manifeste*, le renversement de la domination capitaliste s'inscrit dans le prolongement des progrès « prodigieux » réalisés par elle, pour des progrès encore plus extraordinaires.

La conception néo-hégelienne d'un dépassement (suppression et poursuite du progrès) commence à être mise en avant. Mais ce sont les expressions de « renversement », de « destruction » et d'abolition qui sont dominantes. Même le dépassement de l'individualisme bourgeois que constitue le principe proclamé du « libre développement de chacun » comme « condition du libre développement de tous » reste extrêmement abstrait (*Le Manifeste du Parti communiste*, Éditions Sociales 1961, p. 35).

Certes, *Le Manifeste* rejette « les conditions fantaisistes...[d'] une organisation de la société fabriquée de toutes pièces » par « le socialisme et le communisme critico-utopiques » en raison de l'insuffisance du « développement historique « (*Ibidem*, p. 44-45).

Mais le dépassement de l'utopisme n'est pas du tout achevé. En effet, les propositions restent très abstraites ; du moins en ce qui concerne une société autre allant au-delà du salariat et à part un programme de transition démocratique immédiat.

Vers la destruction des chaînes de la propriété capitaliste et du salariat

Les luttes de classes aux différentes époques, sont mises en relation avec « *les rapports de production* », ou « *de propriété* » historiques, eux-mêmes conditionnés par « les forces productives ». Ainsi : « À un certain degré de développement... les conditions dans lesquelles la société féodale produisait et échangeait... en un mot le régime féodal de propriété, cessèrent de correspondre aux forces productives... Ils entravaient la production au lieu de la faire progresser... Il fallait briser ces chaînes. On les brisa [...].

Nous assistons aujourd'hui à un processus analogue [...] la révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production » (*Ibidem*, p. 19-20).

Cependant, déjà dans Le *Manifeste*, au-delà de ce schéma, aujourd'hui largement répandu comme une vulgate, Marx et Engels s'efforcent d'apporter des précisions complémentaires très suggestives.

Il s'agit, tout particulièrement, de la situation à laquelle le capitalisme aboutit, où le travailleur est rejeté « au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe » par le chômage et le paupérisme, d'où la nécessité d'allocations de subsistance. Dans ces conditions, selon Le *Manifeste* :

« la bourgeoisie est incapable... d'imposer à la société... les conditions d'existence de sa classe... Elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage... au point de devoir le nourrir au lieu de se faire nourrir par lui [...] la condition d'existence du capital, c'est le salariat. » (*Ibidem*, p. 26).

Cependant, cette vision de Marx, correspondant en fait à la longue phase de difficultés de la première crise systémique capitaliste des années 1820-1850 – tout en anticipant sur le revenu d'existence des chômeurs et des « exclus » de la crise systémique en cours – reste unilatérale et prisonnière des conditions de l'époque. Il ne voit pas la montée décisive de la qualification et de la formation et il n'insiste pas sur l'enrichissement du salariat par des couches nouvelles. Pourtant, par ailleurs, Le *Manifeste* reconnaît déjà : « Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle [la bourgeoisie] en a fait des salariés à ses gages ». (*Ibidem*, p. 17).

Cependant, les travaux ultérieurs de Marx, tout particulièrement dans les *Grundrisse* ou dans *Le Capital* ainsi que l'évolution du capitalisme vont permettre d'insister sur le rôle crucial de la science positive dans la production capitaliste (évoqué au passage dans *Le manifeste*) et sur les exigences de la formation des travailleurs.

Les moyens politiques de l'abolition du travail salarié

La force réaliste du *Manifeste*, c'est de voir, en opposition notamment aux constructions utopistes, comme à la « Réforme » républicaine, le niveau politique d'une émancipation radicale des prolétaires.

Mais l'appel à la révolution violente et l'étatisme participent des expériences de la révolution bourgeoise et des limitations de l'époque. Les travaux ultérieurs de Marx, interrompus par sa mort, tendront à dépasser ces limites.

Un autre élément de force et de faiblesse réside dans la vision de la « Société [qui] se divise de plus en plus... en deux grandes classes... la bourgeoisie et le prolétariat » *(Ibidem*, p. 15).

C'est la justesse historiquement confirmée de la salarisation de toutes les sociétés, d'où les rapprochements des luttes d'émancipation. Mais c'est la sous-estimation de l'immaturation et de la prévalence durable des majorités paysannes (la majorité du monde ne changeant qu'en ce moment) et aussi, à l'inverse, de la montée des travaux improductifs nouveaux, jusqu'à leur prédominance.

L'immaturation a concerné plus particulièrement l'Union soviétique ainsi que les pays qui ont suivi son modèle. Et, sans doute, le « travail de deuil » n'est pas encore achevé à propos des constructions s'étant réclamé du socialisme et du marxisme du *Manifeste*, mais de type étatiste extrêmement autoritaire, liées notamment au rattrapage de pays sous-développés par rapport aux pays capitalistes dominants.

Le dépassement de la précarité et du chômage

Examinons maintenant les possibilités actuelles de dépassement du chômage et d'une culture d'exécution, par une sécurité d'emploi et de formation de chacun et de chacune, dans un début de dépassement de la société capitaliste.

Le Manifeste souligne l'« exploitation » du travail salarié en vue du « profit » pour l'accroissement du capital (*Ibidem*, p. 28-29). Le travailleur réduit à « une marchandise comme une autre » est « contraint de se vendre » pour « s'entretenir » (p. 21).

En réalité, il y a une distinction radicale entre une marchandise ordinaire et les travailleurs se vendant eux-mêmes, car libres, propriétaires d'eux-mêmes (et ne pouvant se vendre que pour une durée limitée pour rester libre), à la différence d'un esclave, comme le montrera *Le Capital* de Marx.

Le Manifeste souligne déjà les aspects concrets de la condition des travailleurs salariés, permettant d'imposer, en fait l'exploitation capitaliste et la

profitabilité avec la réduction des salaires aux besoins variables des travailleurs pour vivre : la possibilité de perdre son emploi et de ne pas avoir de quoi vivre, la précarité du travail et le chômage (*Ibidem*, p. 21 à 29). En fait, cette précarité et ce chômage sont le revers du libre mouvement des salariés, des capitaux et des techniques, à la différence des serfs attachés à la terre et de la solidarité féodale jusqu'à la famine sur place.

C'est cette précarité de la condition prolétarienne qui est mise au premier plan des aspirations des ouvriers parisiens pour des droits vitaux nouveaux dans la révolution de 1848, avec l'immense portée du « droit au travail » soulignée ultérieurement par Marx.

Si *Le Manifeste* évoque déjà le « Bill des 10 heures « en Angleterre, *Le Capital* va développer l'analyse des luttes pour la réduction de la journée de travail. La réduction du temps de travail est considérée comme cruciale non seulement contre l'exploitation mais pour dépasser la société capitaliste[2].

Cependant, montent actuellement, quoique de façon très insuffisante aliénée et pervertie, la revendication d'indemnisation du chômage ou encore de revenus d'existence, comme le Revenu Minimum d'Insertion en France et la formation continue tout le long de la vie, en alternance avec le travail. D'ailleurs, la loi de 1971 en France, instituant la formation permanente, est anticipée dans les exigences dites utopiques du mouvement parisien de mai 1968 de dépassement de l'opposition « travailleurs/étudiants » réactualisant explicitement des idées remontant au *Manifeste*.

Le Manifeste propose, dans son programme « pour les pays les plus avancés », la « combinaison de l'éducation avec la production matérielle » *(Ibidem,* p. 34). Néanmoins, il évoque la perspective rigide du « travail obligatoire pour tous ». Le dépassement proprement dit, non seulement du travail libre, mais de la souplesse du chômage, malgré ses maux, par la possibilité de mise en formation au lieu d'emploi, que nous proposons, ne peut pas alors être mise en avant, pas plus d'ailleurs que dans *le Capital*. Toutefois, la *Critique du Programme de Gotha* du Parti social-démocrate allemand par Marx, en 1875, insistera sur la disparition, dans le communisme, « de... l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel... avec le développement multiple des individus » *(Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1950, p. 25).

Une sécurité mobile d'emploi ou de formation permettrait de dépasser à la fois le plein emploi réformiste précaire et les gâchis de l'autoritarisme du travail des sociétés étatistes se réclamant du socialisme. D'ailleurs, le plein emploi n'a jamais signifié l'absence de chômage, mais son niveau réduit. Et il a été caractérisé par l'importance de la sous-qualification. La révolution informationnelle pose cette question.

Cela permettrait, à l'opposé de la concurrence mondialisée entre les salariés, une baisse des coûts fondée sur la qualification et l'utilisation maximum des coûts de recherche et non sur la compression des salaires.

On peut aller vers cette sécurité par l'adoption de mesures pour les couches fragilisées des jeunes, des plus de 50 ans, des femmes, des sous-qualifiés. On peut y aller notamment par la transformation des indemnisations de chômage en revenus d'activité de formation avec la réduction du temps de travail dans toute la vie pour une formation continue, non accaparée, comme de nos jours, par les plus qualifiés[3].

Un nouveau crédit, à taux d'intérêt très abaissé, pour les investissements réels et informationnels dans la mesure où ils font de l'emploi, permettrait de faire reculer fortement le financement par le marché financier.

La distribution du crédit commencerait à être partagée à l'échelle mondiale. On pourrait, en particulier, instaurer une monnaie commune mondiale, à partir des Droits de Tirages Spéciaux du FMI, à l'opposé de la domination du dollar[4].

Un début de dépassement de la forme économique « capital »

Le dépassement des conditions du travail salarié capitaliste passe aussi par un début de dépassement de la forme économique « capital », appuyé sur la révolution informationnelle.

Le Manifeste relie le capital aux « machines » (*Ibidem*, p. 16) jusqu'à « la grande fabrique », alors que « la vapeur et la machine révolutionnèrent la production industrielle » (*Ibidem*, p. 16 et p. 21).

Cependant, *Le Capital* analysera ce qu'il appelle la « révolution industrielle », avec la « machine-outil » remplaçant la main de l'ouvrier maniant l'outil, jusqu'à la machine « automatique » (*self acting*), en fait semi-automatique.

Sans pouvoir y arriver lui-même bien sûr, *Le Capital* de Marx met sur la voie de l'analyse rigoureuse des révolutions technologiques, jusqu'à notre analyse de la révolution contemporaine de l'automation ou de la révolution informationnelle.

Des moyens matériels nouveaux remplacent désormais certaines fonctions du cerveau humain, pour le stockage et le traitement des informations (comme dans les ordinateurs), et non plus seulement les mains comme dans la révolution industrielle, qui peut ainsi aller à son terme.

Mais, dans la production et encore plus dans les services, les économies formidables des coûts des moyens matériels relativement aux résultats, entraînent, sous domination de la rentabilité financière, l'insuffisance grave de la demande, une des racines du chômage perdurable.

Mais surtout, une information, par exemple les résultats d'une recherche, est essentiellement différente d'un produit industriel. Si je livre un produit industriel, comme le stylo avec lequel j'écris cette communication, je ne l'ai plus. Aussi pour le reproduire, celui à qui je le livre, comme produit spécialisé, doit m'en payer au moins tous les coûts. Au contraire, si je livre une information, comme le contenu de cette étude, beaucoup d'autres peuvent l'avoir et je ne la perds pas. Aussi, on peut partager les coûts. Or les coûts de ce type deviennent colossaux et même prédominants pour les productions les plus modernes.

Mais on peut partager d'autant plus les coûts d'une recherche, et donc les abaisser par unité produite, qu'il y aura plus de gens formés, employés, équipés et responsables, pour l'utiliser, dans un pays comme dans le monde. D'où la question posée d'un début possible de dépassement du salariat et du capitalisme, par la suppression du chômage, le rôle décisif de la formation et de l'intervention créatrice des travailleurs dans la production, en faisant avancer d'autres critères que la rentabilité.

Toutefois, sous domination de la rentabilité financière, si l'on cherche à partager les coûts de la recherche-développement, c'est de façon monopoliste pour détruire les concurrents et pour mieux intégrer des salariés plus jetables que jamais.

Déjà *Le Capital* de Marx a mis au cœur de son élaboration l'analyse du critère régulateur du « taux de profit » du capital. Le « capital » à dépasser, ce n'est pas une simple propriété privée des moyens de production, qui existe déjà dans le système esclavagiste. C'est une propriété de monnaie, conditionnant des décisions d'utilisation, pour la production, de cette monnaie et de la monnaie de la société (crédit et marché financier) en vue de la rentabilité économique et aussi financière (tenant compte du jeu du capital emprunté et du taux de profit).

D'où le besoin d'autres critères de gestion des entreprises que ceux de la rentabilité, comme les critères d'efficacité sociale proposés en France depuis la fin des années 1970, pour un véritable dépassement des régulations fondées sur le taux de profit. Ils iraient au-delà de la simple suppression de l'exigence de rentabilité des entreprises publiques ou nationalisées et de ses gâchis possibles, face aux défis consécutifs réactionnaires de la privatisation. D'où aussi, l'exigence de pouvoirs d'intervention des travailleurs et des populations sur l'argent dans l'entreprise, le crédit, ainsi que d'une autre utilisation des prélèvements publics et sociaux devenus formidables.

De nouveaux critères d'efficacité sociale se combineraient de façon conflictuelle mais viable avec les critères de rentabilité capitalistes pour les faire reculer de plus en plus[5].

Le partage des ressources des informations et des pouvoirs

Le dépassement des conditions du travail salarié capitaliste nécessite enfin une transformation des institutions politiques et de toutes les relations anthroponomiques, de genre ou de sexe, d'âge, etc.

Le Manifeste est marqué par des contradictions entre « renversement violent » ou destruction « par la violence de l'ancien régime de production » et « conquête de la démocratie » ; ou encore entre la « centralisation du crédit » et des « instruments de production » dans « les mains de l'État » et leur contrôle par les « individus associés » *(Ibidem*, p. 34-35).

Déjà, après la Commune de Paris, Marx déclare dans la préface de 1872 que *Le Manifeste* est « *vieilli* » sur l'État car la « Commune a démontré que “la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État” » *(Ibidem*, p. 4). Il insistera notamment sur la décentralisation des communes fédérées. Et en 1872, il pointera les « *voies pacifiques* » de la révolution, dans les pays développés aux institutions démocratiques[6].

Aujourd'hui, pour dépasser aussi bien l'enfermement social-démocrate dans le parlementarisme, que l'étatisme autoritaire régressif et même de tendance totalitaire, se pose la question des interventions directes décentralisées des travailleurs et de leur concertation, dans un dépassement autogestionnaire de la démocratie représentative, à travers des formes mixtes pour commencer (interventions directes et délégation représentative)[7].

Cela renvoie à une transformation de toutes les relations sociales pour le partage des ressources et des informations, mais aussi des pouvoirs, y compris entre genres et entre générations, pour la maîtrise de sa propre vie personnelle.

Les travaux de Marx, à la fin de sa vie, sur les sociétés archaïques, ouvrent les questions du dépassement des autres dominations sociales, comme celles des anciens, celles sur les femmes, sur les enfants, ou celles liées à l'apparition des classes avec le monopole des activités culturelles, tandis que les classes dominées sont vouées au seul travail productif[8].

Ces émancipations pourraient se fonder sur une sécurité de revenus d'activité et de développement de ses capacités pour chacune et chacun des êtres humains, avec une sécurité d'emploi et de formation. Pour cela, nous pouvons dire : « Précarisés, chômeurs, travailleurs employés de tous les pays, unissez-vous et intervenez ! ».

Non seulement les exigences de la vie humaine ne sont pas négociables par contrat, contrairement à ce que l'ultra-libéralisme actuel voudrait nous faire croire, mais leur préservation dans de nouvelles conditions historiques pousse à la création d'autres exigences.

Le but du *Manifeste* (*Ibidem*, p. 29) « *d'embellir l'existence* » pourrait se réaliser graduellement, avec les avancées de la créativité par chacun, de sa vie, de façon autonome et en coopération, dans une éthique d'intercréativité.

Notes

1. Voir, ci-après, la bibliographie, point 7.
2. « En fait, le royaume de la liberté commence là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite [...]. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté, qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume... La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail » (K. Marx, *Le Capital*, L. III, Éditions Sociales Poche, pp. 741-742).
3. Voir bibliographie, point 3.
4. Voir bibliographie, points 5 et 6.
5. Voir bibliographie, point 1.
6. Il s'agit du célèbre discours d'Amsterdam de Marx de 1872.
7. Voir bibliographie, point 2.
8. Voir bibliographie, point 4.

Bibliographie

1. Paul Boccara, *Intervenir dans les gestions avec de nouveaux critères*, Éditions sociales, Paris, 1985

2. P.B., « Théorie marxiste et voies autogestionnaires de la révolution en France », *La Pensée*, janvier-février 1986.

3. P.B., « Sur de nouveaux principes et institutions mixtes pour la création d'emplois et l'insertion dans un autre plein emploi et une pleine activité », Revue *Issues*, n° 47-48, 4e trimestre 1995-1er trimestre 1996.

4. P.B., Au-delà de Marx : pour des analyses systémiques, ouvertes à la créativité d'une nouvelle régulation, en économie et en anthroponomie in *Congrès Marx International*, *Actualiser l'économie de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

5. P.B., « Pour une mondialisation de co-développement et non de concurrence destructrice », *Économie & Politique*, mai-juin 1997.

6. P.B., « Pour une création monétaire en coopération et pour une monnaie commune articulée aux monnaies nationales », Revue *Issues*, n° 51-52, 1er-2e trimestres 1998.

7. P.B., « Au cœur des défis de notre mutation : des propositions immédiates et de dépassement révolutionnaire », Économie & Politique, novembre-décembre 1997.

Le retour de la critique de l'économie politique[1]

par Liêm Hoang-Ngoc*

Friedrich Engels se plaisait à dire de l'économie politique classique qu'elle était l'une des trois sources d'inspiration de Karl Marx. C'est en son sein, écrivait ce dernier dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, qu'il fallait rechercher « *l'anatomie de la société civile* ». L'Homme est donc cette espèce dont la spécificité est de produire ses propres conditions matérielles d'existence et, ce faisant, d'enfanter des rapports sociaux encadrant la production et la répartition des richesses matérielles. Tel était l'objet de l'économie politique classique. L'œuvre de Marx avait fini par se focaliser sur la critique de l'économie politique classique parce que celle-ci, naturalisant la main invisible du marché comme l'horizon indépassable de l'histoire de l'humanité, était véritablement le véhicule de l'idéologie de l'époque de la classe dominante. Au coeur de cette idéologie, se trouvait certes l'idée que l'économie était mue par des conflits de répartition des revenus entre les classes sociales, mais que la bourgeoisie entrepreneuriale, en pour-

---

* Maître de conférences en sciences économiques à l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne. Directeur de la revue *Pétition*.

suivant ses intérêts, était la classe porteuse du progrès économique et social, bien plus que les rentiers ou les ouvriers.

Un siècle et demi plus tard, l'idéologie du capitalisme triomphant est plus que jamais véhiculée par ce que Keynes nommait la théorie classique, mais sous sa version néo-classique. Ignorant l'existence de classes sociales, conférant à sa théorie le statut d'une science dure, l'économie politique néo-classique, plus que jamais, se veut la science de l'allocation des ressources rares entre des agents supposés rationnels et abstraits de tout contexte historico-social, faisant ainsi écho à l'ère de la fin des idéologie ou de la fin de l'histoire.

Or nombre d'économistes savent bien que le discours économique ne relève pas de la science dure. Ce discours, reposant sur une foi (celle en la « science » néo-classique quelles qu'en soient les chapelles), relève avant tout de l'économie politique, c'est-à-dire d'un choix en matière de production et de répartition des revenus, autrement dit d'un choix de société. À cette heure du siècle où s'installe un capitalisme néo-libéral à prétention hégémonique, l'enjeu est sans doute tout d'abord, comme d'autres l'avaient fait il y a plus d'un siècle à l'encontre de l'économie politique classique, de procéder méthodiquement à la critique de la nouvelle économie politique dominante, dont la représentation du monde s'ordonne autour du programme de recherche néo-classique. Loin de se réduire au seul modèle de concurrence parfaite, celui-ci tente de rendre compte des « imperfections » présentes dans la réalité mais n'en reste pas moins consevateur à l'extrême. Il tend désormais à combiner dans ses travaux académiques des représentations macro-économiques en termes d'équilibre général sous des hypothèses d'information plus ou moins parfaite et une micro-économie néo-institutionnaliste des structures de gouvernances (entreprises, marchés, institutions hybrides)[2]. Les premières représentent l'économie comme une somme de marchés imparfaits coordonnant les agents rationnels. Les deuxièmes tentent de prouver l'efficience des structures de gouvernances institutionnelles en place parmi lesquelles la figure de l'entreprise capitaliste ne se discute plus. Par un aménagement de certaines hypothèses informationelles et comportementales, ce programme prétend en cela inclure tous les cas de figure traités par l'économie politique si bien que certains keynésiens acceptant son langage estiment y retrouver parfaitement leur latin.

Le retour de la critique keynésienne

La critique de l'économie politique néo-classique passait pourtant par le projet keynésien dont l'originalité trop méconnue avait été de placer l'économie de marché néo-classique dans un contexte d'incertitude caractéristique de la réalité économique. Dans un tel contexte, le marché livré à lui-même

tend à drainer l'épargne vers la thésaurisation et la spéculation financière et non vers l'investissement productif et l'emploi. Telle est la principale leçon de Keynes[3]. L'incertitude induit en effet une certaine préférence pour la liquidité des agents : à côté du traditionnel motif de transactions, la monnaie est demandée pour elle-même, pour des motifs de précaution, de spéculation, pour faire face à un avenir incertain (quant au « climat des affaires » qui produit ses répercussions sur la valeur des titres, les perpectives de rentabilité des entreprises, le revenu des ménages). Le taux d'intérêt n'est alors pas le prix qui équilibre l'épargne et l'investissement (l'offre et la demande de fonds prêtables disponibles à partir de la partie du revenu national non-consommée dénommée épargne) sur un marché financier parfait car une partie de cette épargne n'est pas placée pour induire une baisse des taux d'intérêt qui favoriserait l'investissement. Cette épargne devient « oisive » et alimente la spéculation financière et non la production. Ce processus est entretenu par des politiques monétaires orthodoxes. La politique menée au cours des deux dernières décennies par les gouverneurs de banques centrales européennes a ainsi consisté à maintenir des taux d'intérêt à court terme relativement importants pour attirer l'épargne dans l'illusion que l'abondance d'épargne sur le long terme fera baisser les taux d'intérêt long et stimulera l'investissement.

Rien de cela ne prévaut dans la réalité, soutient Keynes. Au contraire, une situation d'épargne surabondante, résultant d'une part importante de profts non réinvestis, peut coexister avec une montée des taux d'intérêt si les perspectives sont si moroses qu'il faille rémunérer toujours plus (par des taux d'intérêt exorbitants) le renoncement à la liquidité des agents qui se prémunissent naturellement face à un avenir incertain. C'est pourtant cette politique, se couvrant à la lettre derrière l'argumentation monétaire orthodoxe qui vient d'être rappelé, qui maintient depuis quinze ans une structure de taux d'intérêt certes favorable à l'éclosion de la bourse et du franc fort, mais nuisible au climat des affaires réelles dont la morosité peut finir par faire crever la bulle financière.

Une action purement monétaire est évidemment nécessaire pour scier la branche sur laquelle les revenus financiers sont assis (baisse des taux d'intérêt principalement, taxation de l'épargne oisive). Cette action est même réclamée par des hommes de droite soucieux d'améliorer le climat des affaires privées. Mais lorsque les anticipations des entrepreneurs sont véritablement pessimistes, c'est aussi, selon Keynes, une certaine dose de socialisation de l'investissement qui devient nécessaire pour assurer à l'économie les infrastructures et les projets de développement de long terme nécessaires à la croissance. La planification (indicative), la constitution d'un secteur public, deviennent ainsi le pendant nécessaire à la survie de l'économie de marché.

Le « keynésianisme dans un seul pays » est certes révolu. Mais, loin d'être archaïque, ces considérations sont on ne peut plus futuristes dans le débat européen à l'heure de la domination supranationale des marchés financiers.

Keynes n'était-il pas le premier partisan d'une monnaie commune supranationale ? L'enjeu est alors au minimum d'opposer à cette domination financière une régulation supranationale qui suppose que des institutions politiques nécessaires, absentes, voient le jour.

La critique de l'économie politique bourgeoise ne saurait pour autant en rester là, à des remèdes qui, hormis la constitution d'un secteur public, ne modifient fondamentalement pas la structure des droits de propriété dans les entreprises capitalistes, dont l'économie des coûts de transaction théorise l'efficience. L'économie politique keynésienne défend certes l'investisement productif contre la rente financière, le capital industriel contre le capital financier – les entrepreneurs contre les capitalistes[4] –, mais elle conserve sa confiance en la rationalité des entrepreneurs à fixer les bonnes normes de gestion de la main d'œuvre et de répartition des revenus dans les entreprises d'un secteur privé dont l'État aura amélioré l'environnement macro-économique. Le keynésianisme reste en cela une économie politique fondamentalement bourgeoise. il met en lumière les défaillances de la *circulation* marchande non régulée, mais ne pénètre pas le territoire de la *production*, celui où se noue l'antagonisme capital-travail.

Marx ou le retour du politique

La principale erreur des marxistes a sans doute été d'assimiler le capitalisme au marché, ainsi que le socialisme au plan. Cette double assimilation a conduit à penser l'antithèse de l'économie de marché-capitaliste sur le modèle d'un État-parti possédant les moyens de production et allouant les ressources à l'aide du seul plan impératif. Cette erreur a considérablement obscurci le double enjeu que soulève le socialisme : l'enjeu du mode de coordination des activités humaines, mais surtout l'enjeu de la détention du pouvoir économique. Le premier met en scène l'arbitrage plan-marché, le second ouvre le débat sur la structure des droits de propriété.

La planification n'est pas consubstantielle au socialisme. Reconnaissons aux keynésiens le mérite d'avoir indiqué la nécessité d'une certaine socialisation des moyens de production. Sous des formes différentes selon les pays, la planification indicative (ne serait-ce que par des dépenses budgétaires ciblées) est en effet un guide de la régulation fordiste des trente glorieuses. Une telle planification n'est pas le seul apanage du secteur public. Il appartient ici aux théoriciens des coûts de transaction d'avoir mis à nu « l'efficience » de la planification capitaliste : lorsque les coûts de transaction sur le marché sont élevés, il est alors plus avantageux pour l'entreprise d'intégrer certaines activités et de coordonner ses activités par des commandements hiérarchiques sur le *marché interne*[5] à la firme tout en sous-traitant sur le *marché externe*

les activités pour lesquelles les taux de marge sont faibles. Ne trouve-t-on pas les meilleurs planificateurs en la personne des grands groupes transnationaux qui transmettent leurs ordres auprès de leurs salariés, succursales, filiales et sous-traitants, par des directives on ne peut plus bureaucratiques. Pour autant, le pouvoir y demeure entre les mains du capital (industriel ou financier) en qui Williamson, en bon conservateur, voit une capacité d'organisation supérieure à celle qui serait confiée aux salariés dans les entreprises démocratiques (c'est-à-dire celle qui voient poindre une certaine forme d'intervention des salariés – autogestion, co-gestion, coopératives... etc.). La thèse de l'efficience de la firme capitaliste, défendue par l'économie néo-institutionnaliste, est cependant extrêmement controversée outre-Atlantique où nombreux sont les auteurs qui contestent la démonstration empirique peu concluante de Williamson[6].

Le marché lui-même n'est pas consubstantiel au capitalisme. Comme mécanisme de transfert de droits de propriété, il pré-existe au capitalisme et continuera d'exister naturellement tant que l'échange (inauguré par le troc) s'avèrera nécessaire avec la rareté des ressources et la division du travail. Le plan et le marché sont deux modes d'allocation des ressources, qui continueront de coexister à côté de multiples formes hybrides de coodination.

Quels que soient les modes de coordination en vigueur, la véritable raison du socialisme est ailleurs. Elle réside dans la mise en cause de la détention du pouvoir économique de quelques-uns, non seulement dans le cadre de la circulation (sur le marché), mais aussi dans la production (dans l'entreprise). Ce point est ignoré par l'économie bourgeoise contemporaine, qu'elle soit néo-classique, keynésienne ou néo-institutionnaliste. Le dénominateur commun en la matière de ces trois tendances de l'économie bourgeoise est que :

1. Les règles de répartition du revenu sont dictées par la règle de la maximisation du profit : l'exploitation est absente de la relation salariale puisque le salaire rémunère toujours la productivité marginale du travail.

2. Le profit (le résidu une fois rémunérés les salaires et les intérêts) demeure inexpliqué sauf comme rente de monopole ou rente organisationnelle. Il est nul en concurrence parfaite.

3. La structure de droits de propriété (privée) en vigueur dans les entreprises est naturellement efficiente et ne réclame pas de réforme.

L'apport insoupçonné de Marx a peut-être été de montrer la possibilité théorique d'une reproduction harmonieuse du capitalisme si toutes les entreprises adoptent une norme appropriée de répartition des revenus[7]. Pour autant ce n'est qu'accidentellement que les entreprises capitalistes définisent les bonnes normes de répartition de la plus value relative, c'est-à-dire des gains de productivité. Une raison réside sans doute dans l'incertitude keynésienne qui contraint les prévisions rationnelles des agents. L'explication marxiste, est que les entrepreneurs-capitalistes, individuellement, n'ont aucune raison de

connaître et de fixer spontanément la bonne norme de partage salaire-profits. D'où une double possiblité de crise, crise d'offre due à un taux de profit insuffisant, ou crise de demande (dû à des débouchés insuffisants). Dès lors, l'intervention de l'Homme, du Politique sur le marché, mais surtout dans la production, s'avère déterminante pour fixer les bonnes normes de répartition de la plus-value.

Le projet socialiste représente précisément la tentative de construire l'intervention politique de la classe des producteurs (les salariés) en direction de l'endroit où s'exerce l'exploitation pour y maîtriser l'usage de la plus value. La propriété étatique centralisée des moyens de production n'est évidemment qu'une alternative (réduite et faiblement efficace) au règne de l'entreprise capitaliste sur des marchés bien peu concurrentiels.

De nombreuses variantes d'intervention politique sur l'économie jalonnent l'histoire du capitalisme. Ainsi, à côté de l'intervention de l'État par la politique économique (budget, politique monétaire, politique industrielle, politique de l'emploi...), la négociation collective des trente glorieuses fut l'embryon partiel et échu d'un tel contre-pouvoir. La co-gestion en a été la variante germanique, l'autogestion en fut une autre tentative, l'économie sociale une autre forme de mise en cause du principe de domination du capital en économie de marché. Enfin, les entreprises et administrations publiques sont encore un moyen de mettre l'entreprise sous le contrôle (théorique) du citoyen. Il nous appartient plus que jamais de développer les formes de contrôle adaptées à l'ère mondialisée où la finance à pris le pas sur l'industrie dans l'entreprise-même avec les conséquences économiques et sociales désastreuses que chacun peut observer.

Ce point est crucial car l'objectif d'abolition du salariat passe par l'étape du contrôle, voire de la prise du pouvoir par le salariat lui-même sur le lieu où s'exerce la domination capitaliste, c'est-à-dire au cœur de l'économique lui-même. C'est pourquoi un plein-emploi fait d'emplois à temps plein et à durée indéterminée constitue la meilleure position acquise par le salariat pour construire de tels contre-pouvoir là où se prennent les décisions économiques stratégiques. C'est pourquoi les propositions d'allocations universelles, émises au nom de l'abolition du salariat, ne saurait faire l'économie d'une intervention préalable dans l'économique lui-même – qui définit plus que jamais l'anatomie de notre société –, afin d'en modifier les règles. Une certaine opinion défend pourtant l'idée que « la fin du travail » doit conduire à rechercher d'emblée d'autres formes d'intégration sociale que le salariat. L'allocation universelle ou revenu de citoyenneté rémunèrerait alors dans un « tiers secteur » les activités qui co-existeraient avec l'activité économique classique au sein de laquelle on ne mettrait pas en cause la structure capitaliste des droits de propriété[8]. Dans la mesure où les règles d'efficience de cette sphère économique classique ne sont pas mises en cause (« il n'y a pas de crise économique » proclament certains !), une telle proposition ne se différencie-

rait fondamentalement pas d'un impôt négatif libéral, qui, sous prétexte d'assurer à tous une dotation initiale, réclame un fonctionement concurrentiel des marchés, « libre » de toute entrave, c'est-à-dire débarrassé du salaire minimum et des allocations chômage[9]...

Les marxistes n'ont peut-être pas tiré les conclusions ultimes des travaux de Marx. Certains s'en remettaient à une certaine forme de « grand soir » pour tout recommencer. Or, en suivant un raisonnement tout à fait « dialectique », si les possibilités de crise liées à une mauvaise norme de répartition de la plus-value relative sont bien réelles, il reste toujours possible, sans attendre, de rechercher « la bonne norme » de répartition des revenus par l'intervention politique démocratique. La conclusion d'une relecture moderne des schémas de reproduction de Marx placés dans un contexte réel fait d'incertitude invite à assigner à la politique la charge de placer le curseur du partage salaire-profit au bon endroit, en usant pour cela de toutes les institutions dont pourraient se doter les démocraties politique et sociale.

Jacques Bidet a brillamment relevé le « rendez-vous manqué de Marx avec le contractualisme »[10]. Car la sphère du contrat social est sans doute celle qui permettrait, si elle était étendue à de nombreux domaine de la vie économique (au niveau macro-économique mais aussi dans l'entreprise), de coordonner les décisions qui fixent à tous les niveaux une norme de répartition de la plus-value qui soit compatible avec l'objectif de plein-emploi et de pleine utilisation des ressources productives. Les politiques keynésiennes sont pour cela d'une utilité nécessaire, certes insuffisante. Il n'est cependant pas utile de s'en remettre à la planification impérative. Marx a sans doute eu tort de lier marché et capital. Si le capital naît bien d'un processus de généralisation des échanges marchands s'étendant à la force de travail elle-même, le marché existait bien avant le capitalisme. Il peut sans aucun doute lui survivre comme une forme parmi d'autres de coordination des individus, une fois infléchie, modifiée les relations de pouvoir dans l'espace macro-économique et la structure des droits de propriété dans chaque entreprise décentralisée. L'économie pourrait alors coordonner harmonieusement les activités créatrices à condition que la main visible de l'Homme parvienne enfin à s'affranchir du spectre de cette autre main, perverse car invisible, qu'invoquent toujours les prédicateurs d'une mondialisation heureuse.

Notes

1. Cet article développe certains arguments avancés par l'auteur dans *La facture sociale, sommes nous condamnés au libéralisme*, Arléa, 1998.

2. O.E. Williamson, *Les institutions de l'économie*; Interéditions, 1994.

3. J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, 1936, Éditions Payot, 1985.

4. L'économie néo-classique établit une distinction entre le profit de l'entrepreneur, combinant des facteurs deproduction en vue de produire des biens, et l'intérêt du capitaliste, rémunérant le capital prêté. En concurrence parfaite (lorsque la mobilité des capitaux est parfaite), bien que l'entrepreneur ait vocation de maximiser son profit, le profit est nul et l'entrepreneur subsiste alors en tant que capitaliste ou salarié.

5. Il s'agit du terme utilisé par Doeringer et Piore pour désigner « *les modes d'allocation administrative ou bureaucratique des ressources* » qui prévalent à l'intérieur de l'entreprise.

6. Voir H. Gabrié et J. L. Jacquier, *La théorie moderne de l'entreprise, l'approche néo-institutionnelle*, Économica, 1994.

7. Voir le Livre II du *Capital* à propos des schémas de reproduction.

8. Sous des variantes différentes, on trouve cette thèse chez : A. Caillé, « Vers un nouveau contrat social ? », A. Caillé et J.-P. Le Goff, *Le tournant de décembre*, 1996.
A. Gorz, *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, 1988.
D. Méda, *le travail, une valeur en voie de disparition*, Alto Aubier, 1995.

9. M. Godet, *Le grand mensonge*, Fixot, 1995.

10. J. Bidet, *Théorie de la modernité*, PUF, 1990.

« Le futur communiste au sein du présent capitaliste »

par Bertell Ollman*

L'une des retombées idéologiques de l'effondrement de l'Union soviétique est une sorte de « timidité devant le futur » qui semble avoir contaminé les écrits de beaucoup de socialistes. Marx ne serait pas très content, car, en dépit de l'absence dans son œuvre des textes sur le socialisme/communisme, il n'y a aucune de ses publications qui n'offre quelque description de l'avenir post-capitaliste. Si la chouette de Minerve de Hegel sort – et rentre aussi – au crépuscule, celle de Marx passe la nuit dehors pour annoncer l'aube nouvelle. Dans n'importe quelle étude de l'état de chose existant, Marx considérait essentiel, et du point de vue politique et du point de vue de l'analyse, de donner aux lecteurs une idée de ce qu'ils pouvaient attendre d'une révolution socialiste. Et ceci est plus évident que partout ailleurs dans *Le Manifeste communiste*.

Dans *Le Manifeste communiste*, la plus grande partie de ce qui est dit au sujet du futur prend les formes suivantes : des corrections apportées aux caricatures capitalistes de la notion de communisme ; une liste de mesures

* Professeur d'Université, département sciences politiques, à New York.

politiques probables après une révolution victorieuse ; et une série de comparaisons entre le communisme et d'autres formes de socialisme. Mais tout ceci fait partie de la stratégie d'exposition des auteurs. Cependant, la façon dont (ils ont élaboré) de telles perspectives est à peine suggérée, sauf dans quelques brèves remarques, portant sur des éléments du futur qui existent déjà dans le présent. Or, c'est précisément la méthode grâce à laquelle Marx et Engels développèrent leur compréhension du socialisme/communisme que nous avons besoin de connaître si cette vision doit continuer à jouer son rôle traditionnel dans la théorie et la pratique révolutionnaires. Notre époque est tellement sceptique qu'il n'est simplement pas suffisant de donner aux gens une idée de ce que le socialisme pourrait être ; il nous faut aussi proposer une manière de le « découvrir » qui soit si raisonnable qu'elle puisse devenir un argument supplémentaire pour la crédibilité de ce qu'on « découvre ».

Dans la tradition socialiste, les penseurs ont utilisé quatre approches différentes pour enquêter sur le futur. Certains ont cru que le socialisme, du moins dans ses éléments essentiels, existait déjà quelque part, que ce soit dans un pays, une communauté ou une coopérative. Il faut alors se rendre sur les lieux, étudier la situation, rentrer au pays et essayer de mettre en pratique les leçons qu'on a tirées, quelles que soient les différences de conditions. Une seconde approche consiste à traiter le socialisme comme une liste de désirs, une construction intellectuelle faite de tout ce qu'on veut faire ou avoir, ou de tout ce qu'on considère comme bien, sain, ou humain. Dans ce cas, pour étudier le futur il s'agit de rentrer en soi-même. Une troisième approche consiste à faire dériver le socialisme en procédant par déductions de quelque principe absolu, religieux ou séculier. On dit alors : si les gens pouvaient seulement agir en accord avec cette idée, la société pourrait être formée de telle ou telle manière.

La quatrième approche est celle de Marx et d'Engels qui conçoivent le socialisme comme un potentiel non actualisé au sein du capitalisme, comme une façon d'être et de vivre qui pourrait évoluer à partir de transformations déjà en cours dans le capitalisme-même. Où faut-il chercher cela ? Dans le système capitaliste lui-même, dans ses relations contradictoires alors qu'elles se développent et se développeront encore, non seulement avec un changement de classe dominante, mais aussi à cause des nouveaux intérêts, buts et priorités qui occuperaient l'avant-scène après la révolution socialiste. Quelquefois Marx parle du futur comme étant « caché » dans le présent. Sa tâche consiste alors à critiquer le capitalisme de telle manière que le futur soit rendu visible. Mais quelles formes ce socialisme potentiel assume-t-il à l'intérieur du capitalisme ? Et comment procède Marx pour les étudier ?

En bref : la plus grande part des éléments qui rendent évidente la possibilité du socialisme/communisme se trouve pratiquement sous nos yeux, et peut être vue par tous. Ces éléments sont présents dans les conditions générales qui ne sont pas reconnues pour avoir quoi que ce soit de socialiste,

telles que nos industries très développées, notre richesse matérielle, le haut niveau de notre science, éducation, culture, etc. On les trouve aussi dans les conditions qui possèdent déjà un aspect socialiste, telles que les coopératives de travailleurs ou de consommateurs, les entreprises nationalisées, l'éducation publique, la sécurité sociale. On trouve également des signes évidents de socialisme dans certains des pires problèmes du capitalisme : le chômage et l'accroissement des inégalités. Pour les marxistes, il est clair que c'est le contexte capitaliste dans lequel ces conditions sont imbriquées qui les empêche de contribuer à une société vraiment humaine. En imaginant un contexte socialiste, les marxistes n'ont aucune difficulté, devant notre extraordinaire richesse et la capacité de produire encore plus, à voir la possibilité de la fin de la pauvreté et du besoin matériel, ou, devant l'accroissement du chômage, à voir la possibilité d'une diminution du temps de travail pour tout le monde et l'augmentation du temps libre. Malheureusement, devant les mêmes faits, la plupart des gens ne perçoivent pas en eux ce même potentiel, ni même dans les instances où le socialisme est déjà présent par quelque aspect. Et il est important de reconnaître qu'ils ne le peuvent pas.

Au cœur de la difficulté qu'ont les gens à voir dans le présent les manifestations du socialisme futur, on trouve l'incapacité d'abstraire les phénomènes mentionnés plus haut de leur contexte capitaliste, et l'incapacité d'imaginer comment ces éléments pourraient fonctionner dans un contexte social différent. Pour ces gens, les formes du capitalisme et leur contenu sont soudés en une unité complète et, pour l'essentiel, statique. Dans cette perception, les relations entre les choses et leurs changements possibles reçoivent une attention minimale. On prend la manière dont une chose apparaît et fonctionne maintenant pour ce qu'elle est « vraiment », pour ce qu'elle peut être uniquement, et pour ce qu'elle pourrait être seulement.

Par contraste, Marx examine ces mêmes conditions de manière à faire ressortir leurs interconnexions et les met en mouvement. Il replace le capitalisme dans l'histoire (et l'histoire dans le capitalisme). Les qualités présentes deviennent des moments dans l'évolution d'un système, elles ne sont que les parties les plus accessibles d'un récit qui commence avec leurs origines et se termine là où elles tendent. La méthode dialectique avec laquelle Marx étudie le futur socialiste/communiste à l'intérieur du présent capitaliste consiste en quatre moments principaux :

1. Il cherche les liens entre les traits les plus distinctifs de notre société au moment présent.

2. Il essaie de trouver les préconditions nécessaires de ces mêmes relations dans le passé, les traitant comme le début du processus qui a mené à leur état présent.

3. Il projette alors ces processus conjugués, reformulés en contradictions, du passé, à travers le présent, jusque dans le futur. Ces projections passent du

futur immédiat à un futur intermédiaire où se produit la résolution probable de ces contradictions, et finalement au type de société qui en résultera vraisemblablement dans un futur plus lointain.

4. Marx alors se retourne, et utilise les phases socialistes/communistes auxquelles il est arrivé, comme points de vue à partir desquels il réexamine le présent, maintenant analysés comme les préconditions nécessaires à un tel futur. Ce dernier mouvement, bien que très peu compris, est le moyen indispensable qui permet à Marx de porter les dernières touches à son analyse du capitalisme.

Construisant sur ce qu'il a appris en passant par la première série de pas, Marx recommence la danse – la danse de la dialectique – au début de la série, puisque la tâche de la reconstruction de notre passé réel et de l'imagination de notre futur probable n'est jamais terminée. Pour saisir la clef de toute cette méthode, il faut arriver à concevoir le capitalisme comme un système de contradictions qui s'entrecoupent et se recouvrent partiellement, le tout émergeant du passé et se projetant vers le futur. Une fois ceci maîtrisé, le reste est affaire de constance dans la recherche débarrassée du souci des frontières entre les disciplines, et du développement de l'habileté qui vient de la pratique répétée.

Cette utilisation des contradictions pour projeter le potentiel existant n'est, bien sûr, pas le seul moyen dont Marx se sert pour découvrir le futur socialiste/communiste dans le présent capitaliste, mais c'est simplement le plus important. De plus, on ne doit pas confondre cette méthode pour trouver le futur avec les stratégies d'exposition que suit Marx pour présenter ce qu'il a trouvé, stratégies qui tiennent toujours compte des capacités de ses lecteurs. Je ne soutiendrais pas non plus que c'est ainsi que Marx est devenu communiste. C'est là une histoire complexe dans laquelle la dialectique de Hegel et son appropriation unique par Marx ne forment qu'un élément d'explication. Mais une fois que Marx eut construit les éléments fondamentaux de ce qu'on vint à appeler le « marxisme », la projection dans le temps des contradictions principales du capitalisme devint sa méthode préférée pour étudier le futur, parce qu'elle fournissait à celui-ci juste le degré de clarté et de nécessité dont Marx avait besoin pour l'utiliser dans son analyse. Cette méthode est aussi le meilleur moyen dont nous disposons pour apprendre ce que l'on peut savoir de l'avenir socialiste, de façon à ce que nous puissions l'employer pour accroître notre efficacité dans la lutte, toujours en cours, pour le réaliser.

Le capitalisme a déjà été aboli

par Thomas T. Sekine*

Parmi les problèmes du marxisme, celui qui représente le handicap le plus important est l'incapacité de définir précisément le concept de capitalisme. Marx, malgré ses nombreuses références au concept de « mode de production capitaliste », n'utilisa presque jamais le mot capitalisme[1]. Il faisait référence plutôt à la « société moderne » et *Le Capital*, son œuvre majeure, devait exposer la loi économique qui l'animait. On a toutefois souvent l'impression que, d'une façon ou d'une autre, Marx a défini ce qu'est le capitalisme. Ainsi, le terme est utilisé à outrance sans qu'aucune réflexion sérieuse ne vienne préciser le sens qu'on lui accorde. On peut, tout de même, discerner deux usages traditionnels du mot « capitalisme ». Il peut signifier d'abord « être capitaliste », au sens d'un comportement capitaliste (ce que nous appellerons capitalisme-I). Il est aussi utilisé pour désigner un système social ou un régime engendrant un comportement capitaliste, c'est-à-dire une société capitaliste (ce que nous appellerons capitalisme-II). Bien que ces deux termes ne sont pas du tout les mêmes[2], il est habituellement admis que, si le capitalisme-I devient suffisamment généralisé, le capitalisme-II se réalisera automatiquement. Si

* Économiste, professeur à l'Université Aichi Gakuin (Japon)

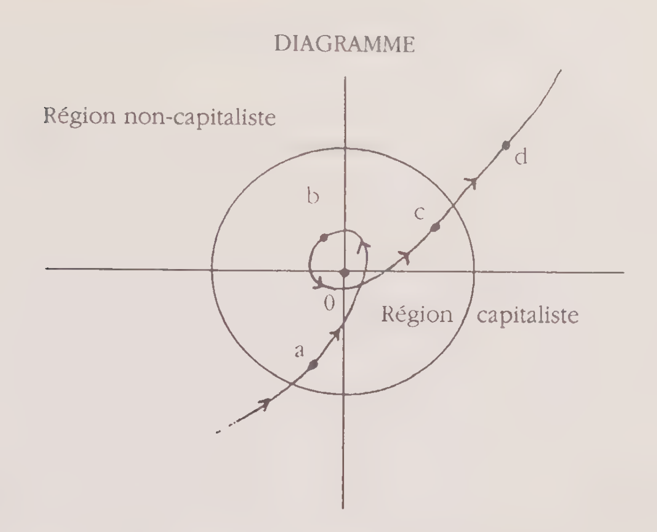
cela était le cas, Marx, en tant qu'économiste, aurait perdu son temps, puisque de telles suppositions ne dépendent pas de la découverte des lois économiques du capitalisme.

La valeur d'usage et la logique du capital

Les partisans des thèses d'Uno croient que la théorie économique n'est autre que la définition du capitalisme-II par le capital lui-même, et que *Le Capital* de Marx est la première contribution à cette définition[3]. Élaborant cette logique, Kozo Uno (1897-1977) a développé une théorie économique (« genriron » ou la « dialectique du capital »)[4] qui se présente comme la logique interne du capitalisme ou son programme de fonctionnement. C'est seulement lorsque ce scénario ou programme peut s'établir et se perpétuer avec succès à l'intérieur d'un espace de la valeur d'usage (c'est-à-dire l'espace historique, concret et spécifique à l'intérieur duquel évolue la vie économique réelle d'une société) que l'on a une société capitaliste. En d'autres mots, ce ne sont pas tous les espaces de valeur d'usage qui rendent une telle société possible et c'est cette distinction qui démarque la théorie économique « marxienne »[5] de la théorie bourgeoise. Cette dernière prend pour acquis que tout espace de valeur d'usage peut être soumis à une logique d'opération capitaliste et ne voit donc pas de discontinuité, de tension, d'incongruité ou de « contradiction » entre l'espace de la valeur d'usage et la logique du capital.

Imaginons un système rectangulaire et coordonné dans lequel chaque point représente l'une de toutes les valeurs d'usage que l'on peut concevoir. Posons que l'origine fait référence au « capitalisme pur », à la valeur d'usage idéale qui correspond parfaitement à la forme marchande, c'est-à-dire la part de la vie économique qui peut être complètement subordonnée à la logique du capital. Arrangeons ensuite tous les espaces de valeur d'usage de telle sorte qu'en s'approchant de l'origine ces espaces sont de plus en plus sujet à cette forme marchande. Traçons, enfin, un cercle autour de l'origine et disons que les points situés à l'intérieur de ce cercle, étant suffisamment proches de l'origine, peuvent former une société capitaliste, alors que ceux situés à l'extérieur de ce cercle, étant trop loin de l'origine en sont incapables. Cette division des coordonnées en deux catégories, celles appartenant à une région capitaliste et celles qui n'y appartiennent pas, est typique d'une approche marxienne. À l'inverse, dans la perspective bourgeoise, tous les espaces de valeur d'usage font partie, du moins potentiellement, de la région capitaliste. Nous pouvons maintenant interpréter l'évolution des sociétés humaines comme un cheminement, représenté par une flèche, qui, à un point dans l'histoire, entre dans la région capitaliste, approche de l'origine, et finalement quitte cette région à un autre moment de l'histoire (voir le diagramme).

DIAGRAMME



Dans ce diagramme, un point se situant près de l'ouverture pour entrer dans le cercle, tel que *a*, représente une société à un stade mercantiliste, un point situé aux alentours de l'origine, tel que *b*, représente le stade du libéralisme et un point à la sortie, tel que *c*, représente le stade de l'impérialisme. L'approche d'Uno est reconnue pour sa théorie des stades de développement capitaliste[6]. Chaque étape est ici caractérisée par un type de valeur d'usage, tel que la laine, le coton ou l'acier, qui domine la vie économique à une époque en façonnant la technologie industrielle prédominante. Pour chacun des stades, ces paramètres technologiques déterminent la nature particulière du mode d'accumulation du capital. Ainsi, les modes d'accumulation du capital marchand, du capital industriel et du capital financier caractérisent respectivement le mercantilisme, le libéralisme et l'impérialisme. Ces modes d'accumulation présupposent, à leur tour, des politiques économiques orchestrées par l'État bourgeois, politiques qui sont typiques à chacun des stades et dont l'objet se limite à assurer « l'intégration des externalités », c'est-à-dire que leur fonction ne consiste qu'à étendre le champ social qui peut être sujet à la forme marchande facilitant ainsi l'extension du contrôle du capital sur la vie économique d'une société[7]. (Ainsi, par exemple, au point c, ou aux environs de celui-ci, on se trouve au stade impérialiste du développement capitaliste dans lequel les industries du fer et de l'acier, contrôlées par le capital financier avec l'assistance de l'État bourgeois « impérialiste », déterminent la forme de la vie économique d'une société. Les monopoles et le protectionnisme deviennent ainsi les formes dominantes de l'économie plutôt que la compétition et le libre-échange qui caractérisaient le stade libéral.)

Un processus de transition ex-capitaliste

En ce qui concerne l'interprétation des tendances récentes de l'économie mondiale, la première question importante qu'il s'agit de résoudre est de situer notre stade présent sur le tracé de l'évolution. Or, c'est justement ce point qui demeure désespérément ambigu chez les commentateurs marxistes ou autres. Souvent, on affirme que le capitalisme a changé, mais dans la plupart des cas, cela signifie simplement que la vie économique s'est modifiée. La conception bourgeoise, selon laquelle toute la vie économique est, dans les faits ou virtuellement, capitaliste, n'est pas remise en cause. Il est cependant important pour les marxistes d'établir clairement si l'on se trouve à un point appartenant à la région capitaliste, tel que *c*, ou à un point situé à l'extérieur, tel que *d*. Depuis 1974, nous avons opté pour la seconde position et affirmé que l'économie mondiale est entrée, depuis la Seconde Guerre mondiale, dans un processus de « transition ex-capitaliste »[8]. Étant donné son caractère non conventionnel, cette approche n'a reçu que peu d'adhérents. Toutefois, les vingt dernières années n'ont fait que renforcer nos convictions concernant la justesse de cette position, dont nous allons tenter de présenter les grandes lignes.

L'impact de la pétro-technologie

La Première Guerre mondiale a mis fin à l'ordre capitaliste qui avait prévalu jusque-là. Durant les années 1920, la tentative de recréer cet ordre s'avéra un échec et plongea, finalement, l'économie mondiale dans la dépression des années 1930. À l'époque, l'État bourgeois, incapable de « protéger la société » et de maintenir un marché autorégulé[9], fut assailli par une vague collectiviste, provenant de la droite (fascisme) comme de la gauche (bolchevisme), qui scella son destin. Afin d'assurer son existence, l'État dut se transformer en État-Providence (la social-démocratie) et servir de médiateur pour apaiser le conflit qui faisait rage entre les travailleurs et les capitalistes. Seuls des États sociaux-démocrates pouvaient s'allier avec le bolchevisme afin de vaincre le fascisme et c'est exactement ce qui arriva. Mais sitôt la guerre terminée, le conflit reprenait déjà sous la forme de la Guerre froide opposant l'Est à l'Ouest. Il serait très naïf de présenter cette lutte comme étant une confrontation entre le socialisme et le capitalisme. En effet, ce dernier ne peut exister sans l'État bourgeois. Or, la restauration de l'État bourgeois était impensable dans le contexte de la Guerre froide. Ne pouvant se permettre d'avoir en son sein une classe prolétaire militante, l'Occident devait promouvoir une idéologie de l'harmonie entre classes sociales. Cela exigeait un État-Providence. Ainsi, après la Seconde Guerre mondiale, l'Ouest embrassa

définitivement la social-démocratie (l'État-Providence) et ne réhabilita pas le capitalisme (l'État bourgeois). L'Ouest entrait dans une phase de « transition ex-capitaliste ».

L'État social-démocrate n'abandonne pas la gestion de l'espace de la valeur d'usage exclusivement au principe du marché dicté par le capital. Étant donné que ce dernier ne parvient pas à faire une utilisation efficace des ressources de la société, l'État prend à sa charge une partie de la gestion de l'économie par la planification[10]. Avec ce principe, l'État vise des objectifs qui ne sont pas nécessairement conformes à la téléologie du capital. Une telle intervention de l'État dans l'économie témoigne du fait que les externalités sont devenues trop grandes, à ce point, pour être simplement réintégrées par les politiques économiques de l'État bourgeois. Conformément à la théorie économique de Keynes, l'État social-démocrate, au minimum, gère directement la monnaie et la demande agrégée d'une nation. Ainsi, l'Acte de l'Emploi de 1946 aux États-Unis proclamait officiellement la responsabilité de l'État à maintenir le plein emploi et la stabilité des prix, inaugurant symboliquement l'État-Providence. Ce n'est pas, cependant, la théorie économique de Keynes qui fut la source de la prospérité sans précédent de la *Pax Americana*, mais le pétrole. La maturation de la pétro-technologie (c'est-à-dire toute la gamme des technologies liées à l'industrie du pétrole) devait entraîner la société d'abondance, le fordisme[11], la croissance économique rapide, la gestion macro-économique, la paix industrielle et tout ce qui devait assurer le succès des régimes sociaux-démocrates à l'Ouest dans les années 1950 et 1960.

Le charbon et le pétrole sont deux carburants fossiles, mais les effets économiques produits par leur usage dans une économie sont complètement différents. Alors que l'exploitation minière du charbon représente le dur labeur du travail physique associé à l'image macho du mineur, le pétrole est pompé du sol presque automatiquement une fois que le puits est foré. Contrairement au charbon, le pétrole rend possible le moteur à combustion interne et permet de remplacer plusieurs matériaux naturels par des produits synthétiques. Il entraîne ainsi une révolution de la puissance, autant au niveau de la production que du transport, poussant ainsi à sa limite l'autonomie de l'industrie face à l'agriculture[12]. Avec le pétrole, l'être humain est finalement libéré des efforts liés au travail productif, de telle sorte que la mobilisation et le déploiement productif ne requièrent plus les structures de base de la société[13]. La pétro-technologie a cependant deux effets lourds de conséquences : elle diminue radicalement le nombre de travailleurs nécessaires pour opérer l'économie et elle cause d'importants dommages à l'environnement.

La fin de la social-démocratie

Dans la première phase de la pétro-civilisation, qui débuta après la Seconde Guerre mondiale, le second effet dominait. Après avoir subi les privations et pénuries des années 30 et 40, les gens compensèrent en s'investissant sur le plan matériel. Tout ce qui était nouvellement produit était valorisé et adopté. En devenant accessible, la pétro-technologie déclencha une expansion aveugle de la production pour des choses qui ne répondaient pas toujours à des besoins nécessaires. Ainsi, la base productive crût bien plus rapidement que la productivité, ce qui augmenta le nombre de travailleurs et résulta en une croissance économique sans précédent dans les années 50 et 60. La production de masse, basée sur le fordisme, augmenta le niveau de vie de la population dans la nouvelle société urbaine de consommation de masse d'où le qualificatif de société « d'abondance ». Les fondations matérielles de l'État-Providence, nécessaires pour apaiser le conflit de classe, furent ainsi établies. Mais ce résultat fut atteint au prix d'importants dommages à l'environnement, dont les limites apparurent clairement avec les crises du pétrole dans les années 1970.

Les crises du pétrole peuvent être interprétées autant comme des crises de ressources que comme des crises de l'environnement. Elles rappelèrent à la société qu'elle devait payer, si les industries ne le faisaient pas, pour les atteintes à l'environnement causées par les activités entourant la production. Quant aux industries, elles se trouvaient paralysées dès qu'elles devaient payer leur part du fardeau. L'âge d'or du fordisme fut caractérisé par l'ampleur de la valeur ajoutée dans la production, la part du produit final représentant le capital ou stock de consommation (c) demeurant relativement petite face à celle qui représentait la valeur ajoutée (v + s). C'était cette composition qui sous-tendait l'État-Providence et la paix industrielle. Ainsi, par exemple, si la société produisait 100 d'une quelconque unité, desquelles seulement 20 étaient dédiées au stock de consommation, il demeurait 80 unités à partager plus ou moins pacifiquement entre le capital et les travailleurs[14] et cela avec la bénédiction de Keynes, Galbraith Rawls et tout autre penseur libéral (qualificatif qui, aux États-Unis, équivaut à social-démocrate). Mais si, soudainement, le capital de consommation devait doubler sa part dans la composition, ne laissant que 60 unités à distribuer entre le travail et le capital, les deux parties se sentiraient lésése et cela peu importe la façon dont on diviserait ces unités. Ainsi la réduction du produit à distribuer devait entraîner de l'animosité et la magnanimité fit rapidement place à l'envie. C'est de cette façon que la stagflation, qui jeta le coup de grâce à la théorie économique keynésienne, de même que les ratés du fordisme, la montée du néo-conservatisme et tous les autres signes déprimant du changement qui se multiplièrent suite aux crises du pétrole, annoncèrent la fin de la social-démocratie.

Une industrie dépendante du savoir

Le secteur industriel opéra, lui aussi, une transformation radicale afin d'assurer sa survie. Abandonnant les anciennes «usines à cheminées », il se tourna vers des systèmes de production manufacturiers avancés reposant sur de la haute technologie (micro-électronique, nouveaux matériaux de carbone et techniques de manipulation génétique). L'industrie est ainsi devenue dépendante du savoir et fait de moins en moins usage du travail manuel traditionnel. Les 15 à 16 % d'emplois manufacturiers liés à ce type de travail ont été[15] déplacés vers les « maquiladoras » des nouvelles économies industrielles. Avec cette « restructuration », la composante de valeur ajoutée a augmenté de nouveau dans les pays développés, mais cela aux dépens du tiers monde. Toutefois, là encore, le problème ne s'est pas réglé. Le professeur Y. Miyazaki a analysé le prix par unité d'un circuit intégré (CI) typique pour établir la répartition des coûts. Selon sa recherche, les coûts matériels directs constituent 3 % des dépenses, le travail direct en représente 12 %, les coûts indirects 80 % et les profits 5 %[16]. On peut croire que la plus grande partie des coûts indirects proviennent de coûts liés au savoir, notamment la recherche et développement. Ainsi, si l'on suppose qu'environ 5 % du prix sont liés à la dépréciation, etc., on peut avancer que la composante du capital constant (c) compte pour 8 % du prix, la composante du capital variable (v) 12 % et la composante de la plus-value (s) 80 %. De cette plus-value, cependant 75 % sont déjà assignés au financement de services liés au savoir et exécutés par des travailleurs non productifs, puisqu'ils ne créent pas de nouvelles marchandises. Il ne reste donc que 5 % à la disposition de la firme.

Inutile de dire que cette analyse de coûts s'applique seulement à certains types de marchandises et non pas à l'ensemble du secteur productif. Il n'en demeure pas moins que les conséquences sont importantes pour l'économie. Tout d'abord, la proportion des coûts indirects devient imposante dans une industrie à savoir intensif. La question de l'allocation des coûts indirects pour une marchandise individuelle a toujours causé des difficultés aux comptables. En effet, plus grande est la proportion des coûts indirects, plus est ambiguë le concept de prix de production. Cela signifie que les marchandises à haute technologie sur le marché ont un prix déterminé « stratégiquement », plutôt que par un processus objectif. Or si les prix des produits sont arbitraires, il en est de même de l'allocation des ressources. Cela signifierait que la loi de la valeur ne peut plus être sanctionnée et donc que le capitalisme-II n'existe plus réellement[17]. Ainsi, au niveau micro, la corruption du mécanisme des prix, qui déroute l'autorégulation du marché et remet en cause son efficacité dans l'allocation des ressources, paraît être une évidence d'une transition hors du capitalisme, de sa désintégration.

Mais le problème le plus frappant se trouve au niveau macro-économique. En 1990, 72 % des travailleurs aux États-Unis étaient employés dans le secteur tertiaire, le reste étant partagé entre les secteurs primaire et secondaire (en 1890 la situation était approximativement inverse alors que les secteurs primaire et secondaire employaient 70,2 % des travailleurs[18]). De plus, il y a sans doute une part des travailleurs des secteurs primaire et secondaire qui n'est pas employée à des tâches proprement productives. Ainsi, il est probablement juste d'estimer que, dans les pays les plus avancés économiquement, la proportion des travailleurs productifs au sens strict ne dépasse pas 20 %. Étant donné que, dans ces pays, la force de travail typique constitue autour de 50 % de la population, on peut avancer que la plus-value n'est produite que par environ 10 % de la population. Pour que cette base supporte le reste de la société, le taux de la plus-value doit être énorme. Ceci nous incite à penser que, dans les économies avancées, le facteur crucial de gestion est la distribution de la plus-value et non pas la production de celle-ci. Si tel est le cas, il y a risque qu'une trop grande partie de cette plus-value ne soit appropriée par des rentes plutôt que par des profits, l'économie devenant stagnante comme le craignait autrefois Ricardo. C'est d'ailleurs la tendance que l'on observe aujourd'hui avec le détournement de la plus-value par la spéculation dans les grands casinos financiers internationaux, par les inventions « gadget » à haute technologie, par la mode et les produits de luxe de mauvais goût qui mobilisent le travail à des fins improductives et peu utiles, laissant ainsi une proportion minime de plus-value sous forme de profits, aux entreprises qui la méritent le plus. Si tel est l'impératif des nouveaux marchés globaux, on se doit de conclure que le capitalisme-II ne fonctionne plus.

Une société de haute consommation continue

Il peut être utile de diviser la période de l'après-guerre en une phase fordiste qui aurait duré jusqu'aux années 70 et une autre, post-fordiste, qui dure depuis ce temps. Les deux périodes appartiennent à l'âge du pétrole et participent toutes deux au processus de désintégration du capitalisme. Tel que mentionnée plus tôt, la pétro-technologie requiert bien moins de travailleurs et nuit fortement à l'environnement. Si durant la phase fordiste le second aspect était dominant, avec le post-fordisme, le premier aspect a pris le devant de la scène. Depuis les années 70, la production de biens ordinaires suffit aux besoins des consommateurs. Il est donc impossible pour les manufacturiers de continuer à étendre cette production de produits de masse. Aussi, doivent-ils se tourner vers la production de nouveautés qui requiert une restructuration presque permanente de l'équipement et du processus de production. Ceci implique des investissements importants en recherche et développement ainsi

qu'en équipement de courte vie. La pression pour l'innovation de biens nouveaux devient intense dans ces marchés sans cesse mouvants. Le producteur capitaliste est dépendant de l'inventeur de « gadget » et fait lui-même très peu de profits. Il ne peut se permettre d'être un bon employeur et ainsi la croissance sans création d'emplois devient la règle. Au même moment, cette société de haute consommation continue à rejeter des substances toxiques dans l'environnement à un rythme bien plus élevé que ce que peut supporter la nature.

Aujourd'hui même les néo-conservateurs admettent que le capitalisme-II ne fonctionne pas bien. Mais, conformément à leur logique conventionnelle, ils pensent que cela est dû au fait que le capitalisme-I n'est pas suffisamment déréglementé. Si seulement, poursuivent-ils, le comportement capitaliste peut être libéré pour suivre son cours naturel, une société capitaliste pleine de vitalité se matérialisera. De leur côté, les marxistes restent très critiques devant la position conservatrice et avancent que le capitalisme-I est assez libéralisé. Dans ce contexte, conformément à leur logique traditionnelle, ils voient la social-démocratie comme un détour dont on serait revenu pour instaurer à nouveau une société capitaliste pure. C'est justement le retour à ce système, selon eux, qui explique la crise de la vie économique. Dès lors, la libération de l'humanité ne peut passer que par l'abolition du capitalisme (autant le capitalisme-I que le capitalisme-II). Mais si le capitalisme est présentement en train de disparaître, comme semble nous le confirmer la réalité empirique, l'abolition du capitalisme ne serait qu'un retour en arrière, en ce qui a trait à la libération de l'humanité, nous ramenant à une période déjà dépassée.

Dans cet essai, nous avons tenté de tracer les principaux éléments d'une approche qui diffère des deux positions mentionnées plus haut. Entre autres, nous avons avancé que le capitalisme a déjà été aboli, si ce n'est pas par un drapeau rouge, du moins par la pétro-technologie. Nous avons aussi souligné que les grandes tragédies qui ébranlent l'économie mondiale aujourd'hui découlent de l'incapacité de l'État moderne à garder le contrôle sur le capitalisme-I qui est devenu une force transnationale aveugle ravageant tout sur son passage.

Notes

1. Sumio Shigeta, *Shihonshugi no Hakken* (*La découverte du capitalisme*), Ochanomizu Shobo, Tokyo, 1983.

2. Peter F. Drucker, *Post-Capitalist Society*, Harper-Collins, New York, 1993, p. 20-21, fait aussi une distinction semblable concernant l'usage du terme « capitalisme ».

3. Pour plus d'élaboration sur ce point, consulter l'introduction de Thomas T. Sekine, *An Outline of the Dialectic of Capital*, Macmillan, London, 1997. Une partie de l'essai présent reprend l'argument de cette introduction.

4. Kozo Uno, *Principles of Political Economy, Theory of a Purely Capitalist Society*, Harvester Press, Sussex, 1980.

5. Nous utilisons le terme marxien pour signifier « étant dans la tradition intellectuelle de Marx » et marxiste pour signifier « étant animé par les objectifs politiques et idéologiques de Marx ». Ceci est un usage personnel.

6. Robert Albritton, *A Japanese Approach to Stages of Capilalist Development*, Macmillan, London, 1991.

7. Il découle de cette proposition que l'approche marxienne reconnaît le fossé, la tension, ou la contradiction entre l'espace de valeur d'usage et la logique du capital, que la subsomption de la valeur d'usage n'est jamais parfaite même sous le capitalisme et que plusieurs aspects de la vie économique échappent au contrôle du capital produisant ainsi des externalités. Si celles-ci ne peuvent être réintégrées, c'est-à-dire ramenées sous le contrôle du capital grâce à des politiques économiques menées par l'État bourgeois, nous nous trouvons toujours dans une société capitaliste. Sinon, nous sommes dans une société non-capitaliste.

8. Tomohiko Sekine, « Gendai-kenzai ni okeru Datsu-shihonshugika Keikou » (L'économie actuelle dans la phase de transition ex-capitaliste), Keizai Seminah, 227, 1974, p. 22-24.

9. Les concepts tels que « protection de la société » et « marché autorégulé » proviennent de Karl Polanyi, *The Great Transformation, the Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1944.

10. Karl Polanyi identifie trois types d'intégration de l'économie : la réciprocité, la redistribution et l'échange (*op. cit.*). Parallèlement, nous distinguons le principe coopératif qui s'applique à une organisation communale de l'économie, le principe de la planification qui est employé par l'État pour la gestion totale ou partielle de l'économie nationale, et le principe de marché par lequel le capital dirige l'économie marchande.

11. Nous utilisons le terme « fordisme » seulement pour faire référence à la méthode de production, c'est-à-dire au taylorisme auquel on ajoute les lignes de production automatisées telles qu'on les retrouve dans l'industrie automobile américaine des années 50 et 60 (Voir J. P. Womak, D. T. Jones, D. Ross, *The Machine that Changed the World*, Rawson Associates, New York, 1990). Notre définition du terme n'est pas la même que celle utilisée par l'École de la Régulation.

12. Ce concept provient aussi de Polanyi. Il parle de la « désencastration (ou désinstitutionalisation) de l'économie de la société », ce qui se rapproche de l'idée du matérialisme historique qui avance que la base économique détermine la superstructure idéologique de la société. Mais la désencastration fondamentale qui a lieu concerne plutôt celle qui permet à la manufacture de prendre son autonomie face à l'agriculture. C'est cela que nous appelons la « désencastration de l'industrie face à l'agriculture ». Il s'ensuit qu'une série de désencastrations peuvent être observées : la technologie face à l'écologie, la science face à la sagesse, l'homme face à la nature, l'économie face à la société, etc.

13. Le capitalisme, qui appartient essentiellement à l'âge du charbon, représente le dernier système social qui était dépendant de la façon spécifique par laquelle le travail productif était mobilisé et organisé.

14. Il semble qu'au temps de Charlemagne la productivité en grains était telle qu'un boisseau de grains produisait deux boisseaux de grains à récolter. Dans un tel cas, si 100 unités sont produites cette année, la moitié doit être conservée pour être plantée l'année suivante, c'est-à-dire comme capital ou stock de consommation, et seulement 50 unités représentent la valeur ajoutée qui peut être consommée comme nourriture. Si plus de grains sont mangés, la base de reproduction va se rétrécir. Dans de telles conditions, une mauvaise récolte, occasionnée par le mauvais temps ou par une invasion d'insectes, peut rapidement mener à la famine. De nos jours, le stock de capital représente moins de 15 % du PNB dans les pays les plus avancés, quoique cela sous-estime clairement l'épuisement des stocks préexistants qui sont requis pour la production.

15. Cette information provient de Peter F. Drucker, « The Changed World Economy », Foreign Affairs, 64/4, 1986 (Spring), 768-791.

16. Yoshikazu Miyazaki, Kawari yuku Sekai-Keizai, *Transnational civil Society e no Michi* (L'économie mondiale en transformation, vers une société civile transnationale), Yuuhikaku, Tokyo, 1990, p. 31, Miyazaki développe une position qui doit beaucoup à l'article de Peter Drucker mentionné plus haut.

17. La loi de la valeur qui, au travers du mécanisme des prix, réalise une allocation rationnelle (ou optimale) des ressources de la société, tout en assurant la reproduction de la force de travail, prouve la viabilité d'une société capitaliste en tant que société historique. Voir Sekine, *op. cit.*, Vol. 1, p. 129-141. Si cette loi ne peut se maintenir, il ne peut y avoir de société capitaliste.

18. Stanley Labergott, « Labour Force and Employment, 1800-1960 » dans NBER, *Output, Employment, and Productivity in the United State after 1800*, Columbia UP, 1966, p. 118.

Vers un capitalisme « égal »

par Jean-Yves Calvez*

Le *Manifeste du Parti communiste* est un instrument de mobilisation du prolétariat pour une révolution – c'est un appel – mais c'est surtout la théorie de l'éclatement d'une société : elle est en voie d'exploser, elle ne peut durer, la domination de la bourgeoisie a atteint ses limites. Le mot « éclater » est répété un grand nombre de fois. Or de tout ceci on peut douter aujourd'hui. Selon les uns cela s'est produit..., selon d'autres cela ne s'est pas produit. Cela se produira-t-il s'il ne s'est pas déjà produit ? On ne peut entretenir nulle certitude à cet égard. Je voudrais, quant à moi, plutôt retenir l'indication par Marx et Engels de ce qui vraiment vicie la situation ou le système, humainement, moralement parlant, même si le mal n'est pas appelé à disparaître de façon tellement automatique, ni par le moyen qu'ont dit nos auteurs.

La situation à laquelle je fais allusion est moins explicitée sans doute dans *Le Manifeste du Parti communiste* que dans une œuvre comme *Le Capital* de Marx. Mais elle est bien présente à quelques notations clés, pas assez soulignées peut-être. Voici. En face d'une bourgeoisie qui a le moyen de révolutionner la production, de la rendre formidablement efficace, qui « centralise

---

* Philosophe, théologien, professeur au Centre Sèvres à Paris.

les moyens de production » et « concentre la propriété en un petit nombre de mains », il y a un grand nombre d'hommes « qui ne vivent que tant qu'ils trouvent du travail », disent Marx et Engels, c'est-à-dire aussi ne disposent de rien d'autre que leur travail comme contribution à la production. Ils sont « obligés de se vendre par portions successives ». « Obligés », encore une fois parce qu'ils n'ont rien d'autre à leur disposition pour vivre.

Ils sont, disent les auteurs du *Manifeste*, « exposés à tous les aléas de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché ». Leur situation est précaire. Ils ont aussi perdu l'« indépendance » qu'avaient d'autres travailleurs, leurs prédécesseurs, quand il n'y avait pas encore la situation analysée par Marx et Engels. Ceux-ci parlent, au sujet de ceux qu'ils considèrent, des « ouvriers *modernes* ».

Précarité du travail, autonomie du capital

Il vaut la peine d'expliquer davantage pourquoi il y a ici problème. La cause est bien dans le contraste « grand nombre », « petit nombre », mais sur la base des caractéristiques propres au capital d'un côté, au travail de l'autre. Marx et Engels en ont l'intuition dans *Le Manifeste*, et Marx développera singulièrement cette intuition dans *Le Capital*, même si ses vues un peu mécaniques, tirées d'une théorie de la valeur contestable, ne sont pas la chose la plus importante à cet égard – elles ne sont d'ailleurs pas exposées dans *Le Manifeste*.

Le travail, dans cette situation où il est la seule ressource, le seul apport possible à la production, pour le grand nombre des hommes, ne met pas en grande puissance. Le travail est très personnel, prolongement de la personne de l'homme, mais personnel aussi au sens où la personne en dépend fortement. Généralement, pour sa subsistance même, assurée peu de temps, à moins de correctifs sociaux, si l'on ne travaille pas.

Le travail est précaire et fragile. La force de travail disponible pour la présente journée et non dépensée ce jour n'existe plus demain, est définitivement perdue (en dehors de quelques rattrapages de journées chômées, qui ne changent pas fondamentalement le problème). Précarité encore : l'homme risque beaucoup de sa vie et de sa santé dans le travail.

Les travailleurs se trouvent en meilleure posture de par l'association mais celle-ci ne parvient pas à changer radicalement leur situation. Les travailleurs, notons-le, ce sont aujourd'hui tous les salariés, pas seulement les ouvriers dont parlaient Marx et Engels. La caractérisque majeure de la situation étant l'obligation, nous avons lu le mot tout à l'heure, où sont ces hommes de vendre leur travail. Un travail qui peut toujours l'interrompre, pour mille raisons.

Le capital est, par contraste, fort, solide. D'une certaine façon, il est indépendant de son détenteur même, en ce sens qu'il ne colle pas à celui-ci de façon aussi étroite que le travail colle au travailleur. Marx, dans *Le Capital*, lui connaît comme une sorte d'existence autonome, impersonnelle. Le détenteur n'en dépend en tout cas pas personnellement au degré où le travailleur dépend de son travail, pour sa subsistance.

Le capital peut se risquer et ainsi se perdre. Normalement, s'il est bien employé, loin de se perdre, il s'accumule plutôt. Il ne se perd pas, comme le travail, par non usage, il peut attendre (une meilleure occasion), le détenteur du capital ne s'en trouvera pas en péril de subsistance.

Il s'accumule, parce qu'il est le plus fort dans la relation des deux, capital et travail. Le plus fort pèse et l'emporte dans le partage du revenu commun (il est vraiment très difficile de contrecarrer cette tendance – on le fait jusqu'à un certain point par les législations).

Le problème de la détention du capital

Je reviens sur mon point de départ : il y a cette différence intrinsèque, on peut, si l'on veut, dire « naturelle », entre capital et travail comme tels ; elle se manifeste surtout et produit un effet néfaste, jusqu'à des divisions sociales, *quand* capital et travail sont déjà, pour quelque raison que ce soit (accumulation primitive, dira Marx), répartis de manière très inégale entre un petit nombre d'un côté, pour les détenteurs de capital, un grand nombre de l'autre, pour les personnes qui n'ont à offrir que leur travail au processus de production commun.

On parle couramment de capitalisme. Il faut bien voir que ce terme ne dit pas clairement, par lui-même, la situation que nous décrivons, d'après Marx et Engels mêmes. Il faudrait introduire quelque part dans la désignation l'inégalité constitutive dont je viens de parler : dire peut-être « capitalisme inégal » par exemple, car là est bien le problème. Tout serait en effet différent en cas de capitalisme « égal », là où un grand nombre au moins des hommes auraient prise sur du (le) capital en même temps qu'ils disposeraient de leur travail.

Il est clair que le problème ne se résout pas bien au moyen d'une remise de tout capital aux mains d'une puissante institution publique (guère participative au demeurant) : le plus grand nombre des hommes demeurent comme les avaient vus Marx et Engels, n'ont toujours d'autre ressource, d'autre moyen de peser socialement, que leur travail. C'est dire aussi que Marx et Engels n'ont pas offert de vraie solution : Marx y tendait un peu plus par l'idée d'association de tous les travailleurs, dépensant en commun, selon un plan commun, leur force de travail. Il y a cependant là l'idée de quelque chose

de trop unitaire, collectif et collectiviste – malgré tout un individualisme, bien connu aussi, de Marx. Une conclusion que l'on peut retirer de la relecture du *Manifeste du Parti communiste*, en sous-entendant aussi *Le Capital*, c'est que, quelles que soient la force et la justesse de l'intuition centrale, Marx et Engels ne nous ont guère aidés en définitive dans la solution.

Le problème est à reprendre, avec un esprit suffisamment empirique et un souci premier d'honorer toutes les personnes en question dans l'œuvre de production économique commune. Sachant certes, comme le savaient Marx et Engels, qu'on demeure faible quand on est maître que de son seul travail. Il y a des exceptions : tel ingénieur peut-être, plus important et reconnu tel pour sa firme que le pdg ou les propriétaires du capital ; ce ne sont tout de même, encore aujourd'hui, que des exceptions. Il ne faut pas négliger le problème de la détention du capital. Notons qu'il n'est pas résolu non plus à travers un certain « capitalisme populaire » ou à travers les fonds de pension (des salariés) car les détenteurs s'engagent trop peu ainsi dans leur responsabilité du capital… Qui certes rouvre ce dossier en vérité aujourd'hui ?

Démocratie, politique, révolution

par Joan Tafalla*

« Nous devons être clairement conscients qu'il s'agit d'un nouveau commencement ou, si l'analogie m'est permise, que nous ne nous trouvons pas maintenant dans les années vingt du XX[e] siècle, mais, en quelque sorte, au début du XIX[e], après la Révolution française, alors que le mouvement ouvrier commençait à se former lentement. »

Lukacs

Dans *Le Manifeste communiste* (MPC), les concepts de démocratie, politique et révolution ont un emploi et une signification très différents de ceux qui dominent cent cinquante ans après, même au sein des organisations se réclamant du vieux tronc du mouvement communiste.

Je pars du principe que Lukacs avait raison quand il percevait avec prospective, il y a plus de trente ans déjà, l'intégration et la compatibilité du socialisme libéral dans le système, et dans le même temps, la débâcle et l'épuisement du stalinisme ; il affirmait le besoin d'un nouveau commencement, en comparant la situation à celle des révolutionnaires par rapport au jacobinisme après la défaite de Waterloo.

---

* Professeur d'enseignement primaire. Membre du Conseil de rédaction de *Realitat*, revue théorique du Parti des communistes de la Catalogne.

Partant de ce diagnostic, il serait peut-être pertinent d'étudier les emplois et les contenus de ces trois concepts chez le Marx des années 40 du siècle dernier, de suivre à la trace son évolution dans le reste de ses œuvres et de se demander si, après les mésaventures subies, ils peuvent faire partie des bases théoriques de ce nouveau commencement.

La théorie de l'État dans l'œuvre de Marx et Engels

Pour Marx et Engels, la démocratie s'identifie à l'accès au pouvoir de la majorité ou prolétariat. Le concept de prolétariat chez Marx est différent de celui dominant dans le marxisme kautskyien autant que dans le stalinien : Marx n'était pas « marxiste ».

Dans *Le Manifeste*, Marx affirme : « la première étape dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie » (MPC). Dans une ébauche du *Manifeste*, appelé *Principe du Communisme* (PC), écrit quelques mois auparavant par Engels (l'exposé fut abandonné d'un mutuel accord, mais pas les contenus), à la question « Quel cours le déroulement de la révolution adoptera-t-il ? », on répond : « Avant tout, il instaurera un ordre étatique et démocratique, ensuite, à partir de là, directement ou indirectement, l'autorité politique du prolétariat... » (PC). C'est-à-dire que, pour Marx et Engels, sans cet accès au pouvoir du prolétariat, on ne peut pas vraiment parler de démocratie. On peut en penser ce que l'on veut, mais on ne peut pas affirmer sérieusement que nous ne sommes pas face à une théorie précise de l'État, de la révolution, de la démocratie et de la politique.

La différence est radicale entre ce que les classes politiques des pays occidentaux appellent démocratie et la démocratie de Marx, des jacobins et des composants dudit parti démocratique et des chartistes dans les années 40 du siècle dernier. (Miras, 1997) (Labica, 1990)

La légende racontant que Marx n'avait pas une théorie de l'État et, par conséquent, de la politique, a connu un vif succès. Il convient de faire remarquer que cette fausse idée, apparemment profonde, a dominé l'élaboration de cette théorie de Kautsky et d'autres, appelée marxisme, dans sa version sociolibérale autant que dans la stalinienne. (Eugenio del Rio, 1993)

Staline et les siens présentaient ce soi-disant manque de théorie de l'État, de la politique et du parti chez Marx pour s'assigner la mission de « compléter » à leur guise la « théorie marxiste de l'État ». (Labica, 1984)

Mon but est d'étudier les raisons qui font que l'autre version de cette légende (celle développée par Berstein et Bobbio) continue à connaître autant de succès, même de nos jours. Cette légende sert à couvrir la conversion d'une partie de la gauche aux dogmes du libéralisme. C'est sur quoi reposent les

actions d'une classe politique et syndicale servant l'État libéral, considérant que l'utilisation de l'État bureaucratique, procédurier et séparé de la société civile est indispensable en tant qu'instrument des réformes. Une classe politique qui s'attribue la représentation de la classe ouvrière et des classes subalternes, au sein de l'État libéral, et qui rejette toute expression autonome de cette classe envers cet État.

Quand nous critiquons l'étatisme prédominant dans les deux courants majoritaires du mouvement ouvrier, il est bien de reprendre, comme point de départ, la critique faite à la conception lassallienne sur l'État présente dans la *Critique au programme de Gotha* (CPG, 1875). Pour Marx, l'étatisme des partisans de Lassalle consistait à accepter la séparation entre État et société : « qu'effectivement, on comprend par "État", la machinerie de gouvernement ou on pense que l'État, suite à la division du travail, constitue un organisme en soi, ségrégé de la société... ». Nous pouvons trouver un développement de cette idée dans la préface d'Engels de 1891 à la *Guerre civile en France* (GCF) : « Au début, à travers la simple division du travail, la société se créa des organes spéciaux destinés à veiller sur ses intérêts communs. Mais à la longue, ces organes, à la tête desquels figurait le pouvoir étatique, poursuivant leurs propres fins spécifiques, passèrent du stade de serveurs de la société en seigneurs de celle-ci. »

Cette critique ne fait pas seulement référence aux États absolutistes, mais aussi aux républiques *démocratiques*, quand le prolétariat ne les contrôlent pas. L'idée engelsienne qui dit que la forme politique de la domination du prolétariat, c'est-à-dire la démocratie, c'est la république communale, n'implique pas qu'il considère les USA comme une véritable démocratie. Cette position comprend, en outre, toute une vision sur la politique et sur la classe politique, très actuelle encore aujourd'hui. Dans cette préface, Engels s'étend sur la critique de la classe politique des USA : « Il n'y a aucun pays où les hommes politiques forment un secteur plus puissant et plus séparé de la nation qu'aux États-Unis. Là, chacun des grands partis qui alternent au gouvernement, est dirigé par des gens qui font de la politique un négoce, qui spéculent avec les mandats des députés des assemblées législatives de l'Union et des différents États fédérés, ou qui vivent de l'agitation en faveur de leur parti et ils sont rétribués avec des postes bien placés quand celui-ci triomphe » (Préface de GCF). Plus loin, il qualifie cela de joug insupportable et de nid de corruption. « Et c'est justement aux États-Unis que nous pouvons voir le mieux comment l'indépendentisation de l'État face à la société, de laquelle il ne devait être à l'origine qu'un simple instrument ». (GCF)

On peut avoir l'avis qu'on veut sur le sujet. Cependant, affirmer que ni Marx et ni Engels n'ont eu de « théorie de l'État » ne tient pas d'un point de vue intellectuellement honnête.

Démocratie et politique

L'idée marxienne de surpassement de « l'État politique » dans le communisme, dont est redevable l'idée léninienne de la cuisinière s'occupant des affaires d'État, ne s'oppose en rien au besoin de faire de la politique ; à aucun moment elle n'est synonyme d'apolitisme. Toutefois, il n'en est pas moins vrai qu'il s'agit d'une invitation à la politique en tant qu'instrument de transformation sociale et non d'une simple gestion du budget de l'État existant. Chez Marx et Engels, la démocratie autant que la politique vont de pair avec l'idée de transformation sociale.

En revanche, la conception libérale de la politique est en contradiction avec la démocratie. Elle pervertit la démocratie quand elle la transforme en une simple technique servant à la prise de décisions, quand elle oublie sa substance. L'importation de cette idée procédurière de la démocratie dans le mouvement ouvrier trouva un terrain fertile dans le courant qui naît avec l'étatisme de Lassalle, puis se développe avec Berstein et s'exprime, par exemple, dans les combats de Norberto Bobbio contre la suprématie culturelle et sociale du PCI dans les années soixante et soixante-dix de ce siècle, jusqu'à sa victoire institutionnelle avec la formation du PDS (Bobbio, 1977 et 1989). La critique du stalinisme faite au sein des partis communistes dans les années soixante et soixante-dix a été abreuvée de ces sources et a comporté une intégration dans le système libéral d'une grande partie d'entre eux.

Quelles sont, selon Bobbio, les conditions pour qu'il y ait démocratie ? « Nous pouvons essentiellement la reconnaître en quatre points. Premièrement : suffrage universel et égal pour les adultes ; deuxièmement : droits civils assurant la liberté d'expression et la libre organisation de courants d'opinion ; troisièmement : décisions prises par la majorité ; quatrièmement : garanties des droits des minorités contre les abus de la majorité ». (Perry Anderson *in Bobbio*, 1989)

Je crois que la définition de Bobbio est correcte, bien qu'insuffisante. En outre, ces critères correspondent, en partie aux propositions exposées aussi bien dans le MPC que dans GCF, ainsi que dans CPG et d'autres textes démocratiques du siècle dernier.

La Commune, par exemple, a été le premier exemple d'État organisé sur la base du suffrage universel et égal des adultes. Mais elle est allée encore plus loin. Dans la Commune : « À la place de décider tous les trois ou six ans quels membres de la classe dominante doivent représenter et écraser le peuple au parlement, le suffrage universel devrait servir le peuple organisé en communes, comme le suffrage individuel sert les patrons à la recherche d'ouvriers et d'administrateurs pour leurs affaires. » (GCF). Nous soulignons : « le peuple organisé en communes ».

C'est un schéma dans lequel l'administration des affaires communes de la bourgeoisie à travers la délégation absolue, n'a pas de place ; en revanche, il vise la défense des intérêts des électeurs organisés dans la société civile. La Commune était *plus* qu'une république démocratique. Ce *plus* a provoqué une réaction brutale de la bourgeoisie libérale.

Revenons aux critères de Bobbio sur la démocratie. Si on examine la pratique réelle des systèmes libéraux, nous voyons comment ils sont perpétuellement violés, même si ces critères sont rigoureusement respectés. Nous voyons que le système de partis, à défaut de partis de masses, est oligarchique ; qu'il n'est pas un mécanisme de socialisation de la politique. Nous voyons que les lois électorales, la mercantilisation et la médiatisation de la politique, le clientélisme, et que l'utilisation manipulatrice des nouvelles techniques sociologiques transforment le suffrage universel en un pouvoir établi. Nous voyons que l'État représente certainement quelque chose de plus, mais aussi et en substance, « *une commission administrative des affaires communes de la bourgeoisie* » (MPC). Nous voyons que les monopoles portent systématiquement atteintes au droit à la libre information au milieu d'une avalanche d'information. Nous voyons que les décisions essentielles affectant la majorité ne sont pas prises par celle-ci mais par des minorités telles que la Commission européenne, les banques nationales ou le FMI. Nous voyons que la seule minorité qui voit ses droits respectés, c'est celle des grandes fortunes et celle des classes dominantes.

Nous ne pouvons évidemment pas suivre Bobbio dans sa réduction de la démocratie à une simple procédure de prise de décisions.

Un célèbre antidémocrate, Aristote, a défini, avec la sincérité que seul possède un esprit scientifique, la différence entre l'oligarchie et la démocratie de la façon suivante : « ... mais ce en quoi la démocratie et l'oligarchie se différencient entre elles, c'est la pauvreté et la richesse ; et, nécessairement, là où on gouverne pour de l'argent, peu importe le nombre, ce régime sera une oligarchie, et là où ce sont les pauvres, une démocratie ; mais ce qui arrive souvent, comme nous l'avons déjà dit, c'est que ceux-là sont peu et ceux-ci beaucoup » (Aristote, 1993). La conception de démocratie présente dans le MPC, dans GCF ou dans CPG est-elle abreuvée de cette idée ? Franchement, je le crois.

Revenons à notre sujet : si la démocratie n'est pas simplement le gouvernement de ceux des plus nombreux, c'est-à-dire si ce n'est pas simplement le gouvernement de la majorité numérique des électeurs désorganisés, mais le gouvernement des pauvres, nous pouvons certainement arriver à la conclusion que ce qui est fondamental en démocratie, c'est la réponse à la question : mais qui commande réellement ? Et si la réponse est : c'est l'argent qui commande, la réforme procédurière aura beau être correcte, il faudra arriver, avec Aristote, à la conclusion que nous nous trouvons en oligarchie.

Voilà ce qui nous a mené à la problématique du rapport entre le libéralisme et la démocratie. Une fois encore, c'est le vieux Lukacs qui nous fournit une clé d'interprétation : « ... la grande Révolution française posa l'opposition entre société capitaliste libérale et société démocratique, opposition qui n'était auparavant qu'intuition. Et au début du XIX[e], on aurait dit que l'idéal de la bourgeoisie, c'est-à-dire du capitalisme libéral, était menacé de façon croissante par la démocratie... ». (Lukacs, 1971)

Politique et révolution

Si nous parlons de révolution, nous devrons parler tout d'abord de programme. Il existe peut-être une contradiction déchirante entre les programmes de la gauche européenne et les possibilités réelles de les mettre en pratique. Chacun sait depuis longtemps ce que le vieux Lukacs nous indiquait : « ... aucune des consignes avec lesquelles Lénine fit s'écrouler le capitalisme russe n'étaient socialistes ». (Lukacs, 1971). Certainement que celles de l'AZLN[1] (Liberté, justice, démocratie) ne sont pas vraiment socialistes. Pas plus que ne le sont les propositions de réduction du temps de travail ou de la répartition de celui-ci. Néanmoins, le fait que les consignes ne soient pas vraiment socialistes n'implique pas qu'elles ne soient pas révolutionnaires ; c'est-à-dire, capables de transformer la société de bas en haut. Ce qui définit le caractère révolutionnaire des programmes est leur capacité à être compatibles avec les tendances stratégiques du processus de recomposition capitaliste, d'un côté, et leur capacité à refléter des besoins radicaux de la majorité, ainsi que leur capacité à organiser une société civile alternative.

Les programmes des forces de la gauche européenne actuelle ont tous cette même inspiration : partir des besoins élémentaires des classes subalternes, proposer des réformes qui, malgré leur modération et leur caractère non socialiste, dans la mesure où elles articulent des mouvements sociaux et qu'elles sont incompatbiles avec le néolibéralisme, peuvent générer des processus de surpassement du capitalisme. L'essentiel ici n'étant pas le caractère rhétoriquement radical des propositions, mais les besoins exprimés par ces mouvements sociaux que ces propositions seraient capables d'organiser. Ce qui importe aussi, c'est la méthode.

Sans sortir du cadre conceptuel du système politique libéral, ces programmes ne jouissent pas, ne peuvent pas jouir de crédibilité. Bref, pour être révolutionnaires, ils ne peuvent pas être de simples programmes électoraux. C'est pourquoi des programmes dessinés dans l'aspiration de refléter les besoins et les demandes de l'immense majorité reçoivent si peu de soutien électoral. L'électeur individuel, désagrégé, désorganisé, perçoit nos programmes comme quelque chose d'impossible à appliquer. Son sens commun le lui

dicte, outre qu'il s'agit de programmes potentiellement dangereux puisqu'ils touchent des intérêts des pouvoirs réels (la banque, le patronat, l'État...). Sans une organisation capillaire de base, sans micro-organisations articulant la vie quotidienne et proposant depuis l'expérience au jour le jour, une alternative concrète au sens commun, en somme, sans contre-pouvoir organisé, le sens commun, conservateur par nature, s'impose.

Il apparaît un nouveau pragmatisme de masses, nourri par la désagrégation des sujets révolutionnaires et par la pratique de la politique tel un spectacle médiatique. Ce pragmatisme de masses préfère ces options ayant de réelles possibilités de gouverner, même si elles lèsent leur propre programme électoral. En outre, ses violations, plutôt que de provoquer l'indignation et la politisation, sont perçues par les plus faibles comme quelque chose d'inévitable, voire de souhaitable, et par les cyniques, comme le fruit inévitable de l'astuce et de la « sagesse » des politiques.

Notre tâche principale ne consiste pas à dépurer maintes et maintes fois le programme à la recherche de la pierre philosophale. Les programmes, bien qu'améliorables, sont habituellement bien élaborés. Ce qu'il faut examiner, d'un œil autocritique, ce sont les méthodes de travail, la capacité donnée aux masses de faire de la politique, notre capacité de socialiser la politique. En définitive, notre capacité de sortir du libéralisme pour récupérer la démocratie.

Démocratie et révolution

Les projets politiques sont redevables des méthodes qu'ils utilisent. Les formes et les méthodes utilisées laisseront leur trace dans les systèmes politiques qu'elles construisent, ainsi que chez les sujets mêmes qui doivent les lancer. Si on n'abandonne pas le terrain du libéralisme politique, il sera impossible de sortir de la société capitaliste sur laquelle celui-ci s'appuie.

Si nous entendons le communisme comme cet horizon moral et culturel qui nous fournit la route à suivre dans nos luttes et nos peines quotidiennes, il est évident qu'il faudra refaire notre vision de la transition vers « l'association libre de producteurs ». Dans ce contexte, on entérine de nouveau le sujet de la démocratie qui ne disparaîtra plus, remplacée par l'administration des choses, mais qui sera la seule forme possible d'autogouvernement de la société, de réabsorption de l'État dans la société, et aussi la condition pour que ne surgisse aucune nouvelle classe sociale, qui, en utilisant les mécanismes d'un autonommé État de transition, plutôt que de se dissoudre, croît démesurément. Une démocratie qui ne peut être considérée seulement dans la substance, mais qui ne doit jamais oublier cet élément.

Il faudra réfléchir à la démocratie athénienne, en sachant retenir son caractère de pouvoir des pauvres. Sur ces critères et procédures, parmi lesquels

j'aime souligner l'idée centrale qui dit que les responsables politiques étaient une entrave qu'il s'agissait d'éviter par le biais d'un tirage au sort de certains d'entre eux ou le roulement d'autres. Il faudra réfléchir sur les façons de combattre le leadership charismatique comme l'ostracisme, ou l'utilisation égalitaire des clepsydres pendant les assemblées. Ce sont des procédés peut-être ingénus, car insuffisants, mais qui montrent clairement une tendance à comprendre la démocratie comme un mécanisme de réelle égalisation, pas seulement formelle. (Aristote, 1984) Il est certain qu'il faut situer le contexte politique et social de cette démocratie. (Lukacs, 1987) Ceci fait, ses façons de poser le problème continuent de nous émouvoir.

La démocratie athénienne est reliée, au moyen des fils de la tradition politique et philosophique qui traversent des siècles d'obscurité, aux Lumières et à la démocratie jacobine. Avec l'idée de république unique et indivisible comme processus de bas en haut, et non pas l'inverse. La centralisation et le flux de haut en bas est l'œuvre de la réaction antidémocratique de Bonaparte, mais pas celle du jacobinisme. (Texier, 1995)

Elle est reliée à la description marxienne des procédés de la Commune de Paris, avec des mesures effrayant véritablement la classe politique actuelle, comme le mandat impératif, la réduction des salaires des professionnels de la politique, l'éligibilité des fonctionnaires et leur révocabilité, ou le principe de subsidiarité appliqué à la démocratie communale. Et après la parenthèse antimarxiste du socialisme libéral et du stalinisme, elle est en liaison avec des propositions telles que celle de l'AZLN : « La politique est aujourd'hui une affaire d'élites, la démocratiser ne signifie pas élargir ces élites, ou les remplacer par d'autres, mais "libérer" la politique de la séquestration dans laquelle les politiques la maintiennent et "la faire descendre", vers ceux qui doivent commander et en qui réside la souveraineté : les citoyens. Le "commandement en obéissant" zapatiste implique un retournement de la politique et c'est un processus, non un décret. C'est, pour le dire avec la "modestie" zapatiste, une révolution qui rendra possible la révolution ». (AZLN, 1997)

De façon réaliste, nous devons néanmoins accepter la complexité croissante des problèmes sociaux et politiques, leur immensité casuistique, implique le besoin des médiations juridiques, de certaines séparations de pouvoir, d'instances globales de gouvernement et même du gouvernement mondial de problèmes précis. Mais ce ne peut en aucun cas être une excuse, un argument pour enterrer la substance de la démocratie et éviter le besoin d'ancrer les organismes représentatifs dans le terrain réel des besoins des masses, de les exclure de l'empire de l'argent, sur la base d'une réforme permanente et profonde de la politique. Le tout fondé sur la création et le maintien d'un réseau capillaire de micro-organisations et de mécanismes de démocratie directe.

De leur côté, les libéraux ne cesseront pas de combattre la démocratie avec des arguments *de facto*. Bobbio a critiqué les référendums et l'impossibilité

pour les assemblées populaires de pouvoir régir les intérêts des États-nation de millions de membres. Il a critiqué ces assemblées pour être des proies faciles de la démagogie et des personnalités charismatiques. Il a critiqué la révocabilité des mandats, car c'est un instrument facile entre les mains des despotes. Il a critiqué le mandat impératif en argumentant que les parlementaires sont des représentants d'intérêts généraux et non sectoriels. (Bobbio, 1989) Nous devons sans aucun doute répliquer à ces critiques depuis la pratique sur le terrain. Que ce soit dit à la manière José Marti : « *Faire est la meilleure façon de dire* ». Et ce ne sera pas facile. Pourtant la réponse à ces critiques ne peut venir que de la pratique réelle des mouvements. Pour le moment, ce n'est pas rien que d'essayer d'apporter une alternative, à partir de l'idée que la politique libérale est en contradiction avec la démocratie.

À l'heure de la mondialisation économique, de la division internationale du travail, de l'usine diffuse, des entreprises de travail temporaire, des *maquiladoras* et du travail toujours plus flexible, du chômage permanent, il n'est pas possible de continuer ancrés dans les vieilles forme de contre-pouvoir dessinées par le mouvement ouvrier dans les années du fordisme. Le néolibéralisme « ... tente de soumettre des millions d'êtres, et veut se défaire de tous ceux qui seraient "de trop" dans ce nouvel ordre mondial. Mais il se trouve que ces "jetables" se révoltent et résistent au pouvoir qui veut les éliminer... Sachant qu'ils sont égaux et différents, les exclus de la "modernité" tisser les résistances contre le processus de destruction/dépeuplement et reconstruction/nouvel ordre que mène, comme une guerre mondiale, le néolibéralisme ». (Marcos, 1997) Au cours des Premières et Deuxièmes Rencontres Intercontinentales contre le Néolibéralisme et pour l'Humanité, on a proposé de tisser une toile des toiles de toutes les résistances que le système génère.

Dans le nouveau commencement qui s'annonce, une nouvelle culture politique de la gauche est indispensable. La création d'une subjectivité révolutionnaire ne peut surgir que de l'expérience concrète, et ceci n'est possible qu'avec des méthodes et des procédés démocratiques permettant d'élaborer collectivement les expériences, comme dirait Engels : « Pour la victoire définitive des propositions énoncées dans le Manifeste, Marx s'en remettait uniquement au développement intellectuel de la classe ouvrière, qui devait nécessairement résulter de l'action et de la discussion communes » (Préface de l'édition allemande de 1890). Cette action commune et cette discussion sont précisément celles qui, cent cinquante ans après, nous proposent le réseau de résistances.

Notes

1. AZLN : il s'agit de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (Ejército zapatista de liberacion nacional) que dirige le Sous-Commandant Marcos dans l'État du Chiapas au Mexique.

Quelle révolution aujourd'hui ?

par Jean Lojkine*

Parler en cette fin de siècle de « révolution » peut paraître une gageure : l'écroulement du système soviétique, l'échec des révolutions de libération nationale dans le tiers monde n'ont-ils pas consacré la fin des utopies révolutionnaires forgées il y a un siècle et demi ? et pourtant peu d'époques historiques ont connu des bouleversements aussi profonds, aussi « révolutionnaires » que ceux qui ont marqué et qui marquent cette deuxième moitié du XXe siècle : bouleversements technologiques avec le passage de la révolution industrielle à la révolution de l'information, mais aussi et surtout bouleversements culturels, changement de civilisation.

Mais la confusion vient peut-être justement de la représentation travestie, masquée qu'en ont ses acteurs, hantés, comme à l'époque de Marx, par les spectres du passé. Ainsi en est-il du mouvement de Mai 68 : alors que ses principaux acteurs historiques en appellèrent soit aux grandes figures du Front populaire et de la Libération (et d'abord à la « classe ouvrière » pour la CGT, le PCF et les mouvements maoïstes), soit à de nouvelle figures copiées sur les précédentes (la « nouvelle classe ouvrière » de S. Mallet et de la CFDT), sous ces costumes du passé les acteurs sociaux en fait ne sont déjà plus ceux de 1936.

* Agrégé de philosophie, directeur de recherche en sociologie au CNRS.

Jusqu'en 1936, voire jusqu'au début des années 50, le salariat français est dominé numériquement et idéologiquement par le groupe ouvrier ; les années 60-70 vont au contraire être marquées par la croissance extrêmement rapide d'un nouveau type de salariat, celui des services, et notamment en France des grands services publics de l'éducation, de la recherche, de la santé et des communications, sans oublier la banque et le commerce.

C'est justement dans l'une de ces nouvelles concentrations du savoir et de l'information, l'Université , qu'éclate Mai 68. Le relai spectaculaire pris par les grèves ouvrières occultera la nouveauté de ce mouvement social par rapport aux grèves de 1936 ou de 1947. Dans les universités comme dans les usines, au-delà des revendications traditionnelles sur les salaires, c'est bien la maîtrise sociale de l'information et de la décision qui est en jeu, ce que la gauche non communiste appellera alors « l'autogestion » face à un PCF et une CGT prisonniers des spectres du passé, même si de nombreux militants à la base expérimentent déjà des formes nouvelles d'organisation, de débat et d'intervention sur l'organisation du travail, voire la gestion économique.

Si le marxisme durant cette période a pêché par son économisme, à l'inverse, la sociologie du changement social a été victime de ses succès : l'analyse, aujourd'hui confirmée, des grandes mutations socio-culturelles qui marquent les trente glorieuses, restera aveugle aux processus économiques souterrains, moins spectaculaires, qui allaient provoquer, dès la fin des années 60, la crise économique structurelle que nous vivons toujours.

Or justement ce modèle d'analyse, marqué inconsciemmment lui aussi par la société industrielle, ne convenait absolument pas à ce qui était en germe dans la nouvelle société capitaliste en train de naître : un salariat diversifié, sans *un* groupe hégémonique, qu'il s'agisse de la classe ouvrière ou du groupe cadres ; une diffusion à l'ensemble de la société des caractéristiques du salariat ouvrier (et d'abord sa précarisation systématique), mais simultanément une profonde hétérogénéité des statuts et des positions sociales en fonction notamment du type d'accès au savoir et à la formation scolaire longue, ce qui empêchera toute identification massive du nouveau salariat des services, notamment le salariat diplômé, avec la figure du « prolétariat », tel qu'elle s'était constituée au XIXe siècle dans la classe ouvrière.

Nous ne pensons pas qu'on puisse continuer en fait à transposer à la situation présente le type de division des rôles qui caractérisa syndicats et partis de gauche durant le siècle précédent et les trente glorieuses. Non seulement en effet la profondeur de la crise économique sollicite une intervention du syndicalisme hors de ses frontières traditionnelles, mais surtout les changement fondamentaux qu'attend notre société ne peuvent reposer sur cette coupure entre la masse des gens (y compris les cadres techniques) et une élite technocratique toute puissante imbue de son omnipotence et fermée à tout débat sur sa gestion économique et politique. Il s'agit donc bien de

l'intervention directe des gens sur leur travail et sur leur vie qui interpelle justement la structure délégataire des syndicats et des partis politiques.

Révolution et société

Il nous faut ici revenir sur le sens même du mot révolution : faut-il en effet lui donner, comme Hannah Arendt, un sens purement constitutionnel, purement juridique ? la révolution moderne serait-elle d'abord et avant tout la conquête de la liberté et des droits de l'homme pour tous (liberté d'association, d'opinion), comme la révolution américaine, et non la conquête du bonheur par (pour) les pauvres (la solution de la « question sociale ») ?

Faute d'une fondation institutionnelle garantissant, comme en Angleterre et aux USA, la liberté de chacun, un espace public garanti par le gouvernement constitutionnel, les « représentants du peuple » se réfèrent à une « volonté générale » du « peuple », abstraite, opposée aux intérêts particuliers des citoyens et excluent tout dialogue, toute médiation, tout compromis entre intérêts opposés ; la transparence postulée des rapports politiques, la pureté réclamée de la vertu des incorruptibles conduit à la défiance généralisée contre les hypocrites, les corrompus, les ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, les traîtres qu'il faut «dé-masquer ». Locke contre Rousseau.

Habermas a justement montré les limites de cette conception du politique qui isole espace du débat démocratique et espace de la « nécessité », des besoins, de la société civile, espace du pouvoir qui exploite et domine. Pour H. Arendt, en effet, l'essence du politique se manifesterait dans « l'espace d'apparence » (« *Erscheinungsraum* ») dans lequel se rencontrent les individus « parlant et agissant ensemble. » *L'action* que H. Arendt. oppose à *l'œuvre* et au *travail*, et qui ne dépend d'aucune fin qui lui soit extérieure, est le milieu propre de la politique. H. Arendt rejoint ici Aristote : l'action (*praxis*) s'oppose au travail, comme la parole à l'outil, la pratique à la technique, la liberté à la nécessité, le public au privé, le politique à l'économique, la concertation à la manipulation, la puissance à la violence, l'autorité à la répression[1].

Il faut cependant prendre en compte une dimension fondamentale de l'approche politique de H. Arendt en général passée sous silence, étrangement occultée, y compris par Habermas. Pour H. Arendt, en effet, il n'y a pas expérience de liberté publique sans une forte participation de tous les citoyens aux affaires publiques. Alors que J. Habermas l'accuse, en effet, d'avoir choisi la «bonne » révolution (américaine) contre la « mauvaise » (la française)[2], l'essai de H. Arendt sur la révolution se terminera par une très vive critique de la révolution américaine qui n'a pas su inclure dans sa constitution, comme le demandait Jefferson, des espaces décentralisés, les communes, ces « petites républiques » qui auraient dû permettre l'intervention réelle des gens sur leurs affaires.

La référence explicite de H. Arendt aux conseils ouvriers de 1919-1920, à Rosa Luxemburg ou aux conseils ouvriers hongrois de 1956 est en général passée sous silence aujourd'hui, au profit d'une réduction conformiste de l'espace public démocratique à l'exercice de la démocratie parlementaire classique. Ce n'était pas la conception de H. Arendt qui opposera le système de représentation parlementaire (qui assure au mieux le respect des libertés constitutionnelles, un certain « contrôle des gouvernants par les gouvernés ») et la forme politique des « conseils » qui « assure la participation proprement dite aux affaires publiques des citoyens »[3], mais également le dépassement de la forme partis, comme de toute forme de « gouvernement du grand nombre par quelques-uns. »

Mais paradoxalement sa référence très nette à la démocratie directe la conduit à renforcer la division dichotomique entre un espace politique de discussion (de formation des opinions) et un espace économique où règnerait la violence, l'injustice et l'inégalité sociales. L'échec des soviets et des conseils ouvriers des années 20 viendrait justement pour elle de leur intrusion malheureuse dans le domaine de la gestion : « les conseils étaient incapables de comprendre dans quelle énorme mesure la machine du gouvernement dans les sociétés modernes effectivement doit assumer les fonctions d'administration. La faute fatale des "conseils" a toujours été qu'eux-mêmes ne distinguaient pas clairement entre la participation aux affaires publiques et l'administration ou la direction des choses dans l'intérêt public. Sous la forme de conseils d'ouvriers, ils ont, d'innombrables fois, tenté de prendre en mains la direction des usines et toutes ces tentatives se sont terminées par un fiasco navrant. »[4]

On retrouve ici les positions de Touraine et de J. Habermas : la politique comme mise en œuvre de moyens administratifs et financiers serait hors de portée du simple citoyen et monopole des experts, monopole d'une élite gouvernante. Toute tentative d'auto-gouvernement ne pourrait mener qu'au chaos ou à l'instrumentalisation des institutions populaires par un parti totalitaire. H. Arendt en appelle donc à l'auto-expression, l'auto-délibération, l'auto-formation des opinions des citoyens, mais non à leur auto-gouvernement : la « machine » du gouvernement est acceptée comme le règne de la nécessité au même titre que les deux « médium » des pouvoirs étatiques et économiques par Habermas.

C'est d'une certaine manière contre cette conception restreinte de la temporalité révolutionnaire, comme événement fondateur, instaurant un *novus ordo saeclorum*, une rupture radicale entre l'avant (l'ancien régime) et l'après (le nouveau régime) que s'incrit ce que Marx et Engels appelleront le communisme, mouvement transformant la société actuelle à partir de ses propres prémisses :

« Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité doit se régler. Nous appelons communisme le mouvement

réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes. »[5]

Si Marx met au premier plan des grandes transformations révolutionnaires la Réforme luthérienne au même titre que les révolutions politiques du XIXe en France, ce n'est évidemment pas un hasard : c'est que pour lui la réforme luthérienne a révolutionné en profondeur la société féodale en créant non seulement les bases idéologiques de la future éthique du capitalisme, mais l'une des conditions de l'abolition de l'éthique féodale, de son dépassement. De même Engels dans son introduction de 1895 à l'ouvrage de Marx : *Les luttes de classe en France. 1848-1850,* compare la subversion communiste à la subversion chrétienne sous l'Empire romain .

Or justement , pour Marx, le critère d'une révolution c'est sa capacité à transformer réellement les rapports et les lieux de pouvoir qui fondent la domination de classe.C'est ce que Jaurès théorisera avec bonheur, dans son grand débat avec Jules Guesde à l'hippodrome de Lille en novembre 1900[6], en montrant comment la société nouvelle, avant de s'épanouir, avait pénétré dans la société ancienne :

« – Jaurès : «

On dit au Parti : « Restez isolés, restez à l'écart, ne vous mêlez pas à l'action gouvernementale ; tenez vous aussi loin que possible de l'État bourgeois ».

Et moi je vous dis : toutes les grandes révolutions ont été faites dans le monde, parce que la société nouvelle, avant de s'épanouir, avait pénétré par toutes les fissures, par toutes ses plus petites racines, dans le sol de la société ancienne.....ce qui fit la force des hérésies, des grandes révoltes de la conscience religieuse indépendante, au douzième et au treizième siècles, ce qui fit ensuite la force de la Réforme, c'est précisément qu'elle a a surgi en s'emparant d'une partie même du pouvoir de l'ancienne Église. »

Marxiste, Jaurès est convaincu que le rôle « hégémonique » du prolétariat peut apporter une libération, la fin de l'aliénation subie par l'ensemble des classes. Il a une vision globale des luttes et c'est pourquoi il soutient à la fois les tentatives gouvernementales dans l'espoir que l'on peut éviter les violentes répressions patronales, que l'on peut arriver à faire voter des lois positives pour les ouvriers, et le combat du mouvement ouvrier, des grèves dures. Il inscrit sa réflexion et sa pratique dans la problématique des liens entre le syndicat et le parti politique, mettant systématiquement en avant le double champ d'action du patronat, celui du capital et celui de la politique de l'État. Il soutient que l'un appartient à la lutte syndicale, mais que l'autre ne doit pas être abandonné pour autant. C'est du même mouvement qu'il s'oppose à Jules Guesde qui ne voulait pas prendre parti dans l'affaire Dreyfus et à Lagardelle qui refusait de voir le syndicat intervenir dans la gestion[7].

Jaurès a en effet le souci majeur, comme les fondateurs du syndicalisme révolutionnaire, de libérer l'ouvrier de cette aliénation fondamentale qu'est

son exclusion de « toute part de direction, de tout maniement des choses humaines et des grands intérêts ». Or, en exclure la gestion économique serait pour lui la plus grande des illusions. Pour que le travail soit « vraiment libre », selon Jaurès, « il faut que tous les travailleurs soient appelés pour leur part à diriger, il faut qu'ils participent au gouvernement économique de l'atelier, comme ils participent par le suffrage universel au gouvernement politique de la cité »[8].

En 1908, lors du congrès du Parti socialiste unifié à Toulouse, Jaurès ira même jusqu'à dire que la revendication, prônée par Lagardelle, « d'une organisation libre du travail par les travailleurs », coupée de «la gestion administrative de l'entreprise elle-même » ne serait qu'une « illusion d'autonomie » ; « les conditions générales de travail et de production étant dictées par l'État ou le patronat », le pouvoir serait toujours détenu par les propriétaires de la mine ou des chemins de fer.

En disant cela Jaurès s'appuie explicitement sur les projets de nationalisations des mines et des chemins de fer (qu'il a rédigés ou soutenus depuis 1894). Ces projets prévoyaient une répartition du pouvoir entre les salariés de base qui interviendraient directement sur la gestion de leur atelier ou de leur établissement et leurs délégués élus qui interviendraient au niveau local et national (conseil d'administration), en fonction des intérêts de la nation. En effet, Jaurès avait présenté à la Chambre un premier projet de nationalisation des mines en 1894 : il réclame que les mines abandonnées soient remises aux mineurs ou plutôt à l'État qui en confierait l'exploitation aux mineurs. Le projet prévoit que les mines seront mises à la disposition de la Nation sans indemnisation – sauf aux petits porteurs –. Il y aurait un conseil national et central de la mine avec un tiers de mineurs, un tiers de syndiqués non mineurs et un tiers pour l'État. Des comités régionaux seraient composés d'ingénieurs, de comptables et d'ouvriers.

Les salariés devaient assurer l'autofinancement, la retraite et les indemnités-accidents du travail, ils devaient bénéficier d'un fonds contre le chômage et des compléments de rémunération après distribution. Mais le projet va encore plus loin : les salariés devaient avoir la maîtrise de leur travail et participer « au gouvernement économique de l'atelier », afin de conquérir « graduellement la gestion de l'usine ». Pour Jaurès, si « c'est la propriété des moyens de production qui est la clé de la révolution socialiste », cette révolution implique en premier lieu l'appropriation par les travailleurs des compétences gestionnaires monopolisées par le patronat.

Pour H. Arendt, au contraire, en s'emparant du pouvoir, on s'engage inexorablement sur la pente fatale qui conduit à transformer la conquête de la liberté publique en conquête du pouvoir étatique et économique, et on aboutit au monopole des « moyens de violence » par un parti agissant au nom et à la place du « peuple ». Il n'y a donc pas d'expérience positive à tirer des

expériences passées, dans la mesure où la Réforme luthérienne, tout comme le mouvement chrétien n'impliquaient aucunement le principe à la base des révolutions politiques depuis le XVIIIe siècle, à savoir l'instauration de la liberté publique. Pour elle la distinction est radicale entre le mouvement de la nécessité (économique, sociologique, technique) – domaine de la *poièsis* –, et le mouvement de la liberté(politique)- domaine de la *praxis*, de l'action.

Aussi n'y a-t-il pas d'alternative viable, pour elle, entre le respect des libertés institutionnelles sans « participation » proprement dite aux affaires publiques des citoyens dans la représentation parlementaire et « l'administration des choses », dégénérescence bureaucratique d'un gouvernement devenu « apolitique ».

Pour dire les choses autrement, H. Arendt relègue le domaine de la gestion économique comme celui du travail dans le non-politique : « l'administration, la gestion, la direction, étant dictées par la nécessité à la base de tous les phénomènes économiques sont non seulement essentiellement non politiques mais encore non partisans. »[9] Il n'y a donc pas place pour une discussion pluraliste et publique, autrement dit pour l'exercice de la liberté politique dans la sphère de l'administration publique ou de l'entreprise capitaliste.

Les événements qui l'ont conduite, comme plus tard Habermas, à cette conclusion pessimiste dominent certes terriblement notre siècle, depuis la Terreur de 1793 jusqu'à l'échec de la révolution d'Octobre...ou des conseils ouvriers des années 20, sans parler du Goulag... Mais peut-on s'en satisfaire en abandonnant le gouvernement des hommes au règne de la nécessité et d'une fatalité quasi naturelle ? ce qui pouvait encore se concevoir dans le cadre très limité des quelques rares pays du globe où a régné l'État-Providence, a-t-il encore un sens dans la récession mondiale que nous vivons depuis 30 ans, alors que les « dirigeants experts » démontrent leur incapacité à sortir du cycle de la violence économique, de la compétition meurtrière, avec son cortège de famines, et de chômage ?

En même temps l'échec du système de la représentation politique (étatique, partisane, syndicale), ou sa perte d'efficacité ne permet plus de penser un renouveau de l'intervention politique des gens à travers des appareils qui s'autonomisent irréversiblement contre leurs représentés : en ce sens H. Arendt a eu raison d'opposer radicalement l'auto-direction née des conseils ouvriers et *tous* les partis politiques, y compris les partis révolutionnaires. Le fondement de cette opposition est bien dans le mécanisme de représentation lui-même qui sépare l'homme de son action. Ce mécanisme est aliénant au même titre que le mécanisme économique de transformation des sujets humains en produits marchands et des objets matériels en sujets du procès de travail (les machines et le capital). Malgré leur échec, les conseils ont posé avec force un problème qui arrive aujourd'hui à maturité : celui du dépassement démocratique de la représentation politique délégataire.

Sur la division entre travail et interaction communicationnelle

Au-delà de leurs oppositions sur la nature même du politique, Habermas et H. Arendt se rejoignent dans leur analyse du travail comme « asservissement à la nécessité » (H.A.), opposé à l'activité communicationnelle, à la parole et l'action ; et en un certain sens H. Arendt a raison quand elle rappelle que pour Marx lui-même comme pour les physiocrates et l'économie politique classique (A. Smith et Ricardo), l'opposition entre travail productif et travail improductif implique une division morale entre le travail productif (de valeur) des producteurs et le travail improductif[10] (parasitaire, comme celui des domestiques) de ceux qui prélèvent ou collectent la valeur créée par les producteurs.

Certes Marx fera quelques allusions à des catégories intermédiaires de travailleurs (techniciens, agents de maîtrise, voire directeurs salariés : « managers »), et surtout au dépassement du travail productif immédiat par des activités de « type supérieur » (activités artistiques, scientifiques,etc), non « productives », mais de plus en plus nécessaires au développement de la richesse sociale. Mais pour lui le travail issu du système capitaliste, y compris le travail intellectuel, reste enfermé dans le « royaume de la nécessité ».

H. Arendt reprend finalement cette division de Marx – marquée par le paradigme de la révolution industrielle – entre travail et activités supérieures en faisant du travail le règne de « l'hétéronomie ». En fait elle identifie le travail avec le travail parcellisé du machinisme industriel dans « la sphère de la production matérielle » sans voir les bouleversements introduits par le développement des activités informationnelles dans les services mais aussi dans l'industrie. À aucun moment H. Arendt n'évoque les possibilités nouvelles offertes à l'humanité d'introduire dans la sphère du travail les finalités de l'œuvre et de l'action politique (sinon à travers l'échec de l'utopie des « conseils »).

Révolution informationnelle et révolution politique

Au-delà de tout déterminisme réducteur, il faut bien voir, par conséquent, les liens qui unissent la révolution industrielle et la conception même de la révolution politique, telle qu'elle s'est forgée au XVIIIe et XIXe siècles. La manière dont les dirigeants du mouvement ouvrier vont concevoir la révolution politique, est très liée à la révolution industrielle et à la civilisation qu'elle a engendrée. On l'a vu à propos de Lénine qui identifiait le passage au socialisme avec la discipline d'usine et l'ordre issu du machinisme industriel ; plus précisément Lénine concevait la révolution politique comme un processus à deux faces contradictoires : d'un côté, un système autoritaire, centralisé

et étatisé, où l'obéissance au chef est la seule garantie de la bonne exécution de la rationalité socialiste (économique et technique), de l'autre l'initiative des masses, les débats, la libre expression politique. Un appareil (le parti unique), une machine (gouvernementale) en remplace une autre : c'est la lecture étatiste par Lénine du testament autogestionnaire de Marx dans *La Commune de Paris*.

Dans ses analyses du passage du capitalisme au socialisme en Russie, Lénine développe, en effet, l'idée que finalement il faut utiliser le développement des forces productives et des technologies pour centraliser, concentrer, faire des économies d'échelle, ce qui pour lui s'identifie au progrès technique et à la rationalité économique ; l'image qui revient sans cesse, c'est l'image du grand Moloch et du grand système centralisé. En 1918, aux lendemains de la guerre civile, le passage au socialisme s'identifie, aux yeux de Lénine, avec l'organisation de l'économie «sur une grande échelle, sur la base de l'industrie mécanique »[11]. Face à l'anarchie qui règnait alors, le « principe démocratique d'organisation » est tempéré par « l'ordre rigoureux créé par la volonté unique du dirigeant » liant l'ensemble des travailleurs « pour en former un seul organe *économique fonctionnant avec la précision d'un mécanisme d'horlogerie (sic). Le socialisme est engendré par la grande industrie mécanique.* »[12] Le modèle de l'horloge n'est pas anecdotique , il est au contraire parfaitement cohérent avec le modèle mécaniste de la révolution industrielle et de sa culture si particulière de l'efficacité et d'un certain type de rationalité. Ce n'est d'ailleurs pas uniquement un modèle de type soviétique ou stalinien.

Il y avait déjà, en effet, dans la Première Internationale, une sorte d'attraction, de fascination positiviste pour les statistiques et l'idée d'une sorte de centralisation mathématique de la gestion et de la politique (ce que Saint Simon appelle l'administration des choses) qui permettrait de résoudre tous les problèmes. La révolution informationnelle actuelle rend possible, au contraire, un système en réseaux décentralisés qui s'oppose tout à fait à ce qui a été la grande caractéristique de la révolution industrielle, à savoir les énormes organisations centralisées et bureaucratisées dans les usines et les mégalopoles urbaines.

Cette conception et ce modèle ont aujourd'hui montré leur limite et leur échec, à l'ère de la révolution informationnelle, là où justement on ne peut plus séparer l'espace du débat, de la libre initiative, de la responsabilité et l'espace de la gestion, de la décision. Réseaux décentralisés, initiatives des citoyens, citoyenneté active directe des salariés dans les entreprises, refus de délégation de pouvoir, développement au maximum du contrôle des décisions par les gens, les citoyens , les salariés eux-mêmes : c'est là une vieille idée du mouvement ouvrier, à l'époque de la Commune de Paris et du syndicalisme révolutionnaire, mais qui a été complètement étouffée par les cultures étatistes (staliniennes et social-démocrates) qui se sont développées sur la base de la révolution industrielle, symétriquement à la culture capitaliste dominante.

Il y a véritablement, on le sent d'ailleurs dans la société française, comme dans le monde entier aujourd'hui, un besoin de démocratie, un besoin d'une nouvelle authenticité dans le rapport entre les administrés et les administrateurs. Or la révolution informationnelle offre des moyens tout à fait nouveaux pour mettre en œuvre la démocratie directe. On peut directement contrôler, par exemple, un conseil municipal qui est en train de voter un budget, avec une télévision inter-active. On peut faire participer directement des gens à toute une série de décisions avec la télé-conférence.

Dans la mesure où il y aurait une véritable décentralisation des pouvoirs économiques, financiers, législatifs, on pourrait concevoir, tout à fait à l'opposé de cette pyramide lointaine des pouvoirs européens tels qu'on essaie de les construire actuellement à travers Maastricht, des contacts directs au niveau mondial, au niveau européen, entre toutes les forces politiques progressistes. Il pourrait y avoir un renouvellement profond de la politique fondé sur l'initiative des citoyens à tous les niveaux. La distance spatiale qui était le gros problème de Rousseau quand il avait conçu son système d'auto-gouvernement, n'est plus un problème aujourd'hui, grâce aux nouvelles technologies de l'information.

Par là même, les potentialités nouvelles de la révolution informationnelle remettent en cause une conception de la révolution politique violente, menée par une avant-garde éclairée, à travers le Grand Soir (un « grand soir » parlementaire, ou un « grand soir » insurrectionnel, sous la forme de la prise du Palais d'Hiver). La révolution informationnelle, comme nouvelle culture du débat et de l'échange des idées, s'oppose complètement à ce qui était le fer de lance des révolutions sur le modèle soviétique, mais aussi blanquiste : l'idée qu'il y a un Avant et un Après (le passage à l'Eden), une rupture au lieu d'un processus progressif de conquête démocratique de l'opinion des gens ; l'idée que la confrontation des idées peut se réduire à une confrontation entre deux camps, une guerre de position, en quelque sorte. C'est en ce sens, à mon avis, qu'on peut transformer l'utopie Habermassienne d'un « espace public de discussion » en une forme moderne de démocratie, et de transformation révolutionnaire pacifique.

Notes

1. Cf. Habermas : « H. Arendts Begriff der Macht », in *Politik, Kunst, Religion*, p. 107.
2. J. Habermas, *Die Geschichte von den zwei Revolutionen*, Merkur, 1966, repris in *Kultur und Kritik*, Francfort sur le Main, 1973.
3. *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p. 397.
4. *Ibidem*, p. 405-406.
5. K. Marx et F. Engels : *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 64.

6. « Les deux méthodes. Conférence par Jean Jaurès et Jules Guesde à L'Hippodrome Lillois », document republié par la revue *Espaces Marx*, 6 bis rue Roger Sallengro, 59620 Hellemmes-Lille, n° 4, Janvier 1994, pp. 20-40.

7. Nous renvoyons ici à notre ouvrage : *Le tabou de la gestion. La culture syndicale, entre contestation et proposition*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1996.

8. R. Trempé, L'apport de Jaurès au mouvement ouvrier, in *Cahiers du communisme*, août 1994.

9. *Essai sur la révolution*, p. 403-404.

10. Cf. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, Calmann-Lévy, 1983, p. 131.

11. « Première ébauche des *Tâches immédiates du pouvoir des soviets* », dicté le 28 mars 1918, *Oeuvres complètes*, tome 27, Éditions sociales-Éditions de Moscou, 1961, p. 215.

12. *Ibidem*, p. 219.

Pour un communisme nomade

par Arnaud Spire*

Le 9 juin 1847, à l'issue du premier congrès de la Ligue des communistes réunie à Londres – anciennement Ligue des Justes – paraissait une « profession de foi » signée Heide (Wilhelm Wolf) et Carl Schill (Karl Schapper). En octobre de la même année, Moses Hess est mandaté pour mettre au point un nouveau document. Ce dernier est présenté sous le titre de « Catéchisme communiste ». Engels n'en est pas très satisfait et écrit à Marx le 24 novembre 1847 : « Réfléchis donc un peu à la profession de foi. Je crois qu'il est préférable d'abandonner la forme du catéchisme et d'intituler cette brochure "Manifeste communiste". »[1] À l'époque, Alexis de Tocqueville raconte dans ses « Souvenirs » qu'il envisageait, de son côté, d'écrire avec ses amis un « Manifeste » où il voulait montrer que la révolution française n'ayant pas aboli tous les privilèges en avait laissé subsister un : « celui de la propriété » qu'il importait de conforter par l'établissement d'un véritable « droit des propriétaires ». À la même époque encore, le philosophe français Auguste Comte avait en chantier un « Catéchisme positiviste » (paru en 1852) pour lequel il condensa sous la forme questions-réponses ses convictions mystico-progressistes.

---

* Philosophe et membre de la Rédaction en chef de l'*Humanité*.

Ni profession de foi, ni catéchisme, le concept de manifeste apparaît, sous la plume d'Engels, comme une volonté de rompre avec la forme questions-réponses, tradition alors en usage dans les cercles socialistes de l'époque. Un deuxième congrès de la Ligue des communistes a lieu à Londres du 29 novembre au 8 décembre 1847. Cette fois-ci Marx est présent. Il est décidé de publier un *Manifeste communiste* dont la rédaction lui est confiée. Le rédacteur pressenti se montre toutefois peu empressé, si l'on en croit l'ultimatum que lui adressent, par l'intermédiaire du Comité régional de Bruxelles, les dirigeants de la Ligue des communistes le 26 janvier 1848. Le citoyen Marx y est informé que « si *Le Manifeste du parti communiste* dont il a assumé la composition au dernier congrès n'est pas parvenu à Londres le 1er février de l'année courante, des mesures en conséquence seront prises contre lui »...

L'idée essentielle, déjà exprimée par Marx et Engels dans « l'Idéologie allemande », c'est que « le communisme n'est (pour eux) ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. (Ils appellent) communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. »[2] L'idée se trouvait déjà exprimée en 1843 dans une lettre de Marx à Arnold Ruge : « Nous ne nous présentons pas en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés en son sein. »[3] L'idée principielle qui est le fil conducteur du *Manifeste* est que le communisme se situe *dans* le mouvement réel de l'histoire. Et que cette façon de voir conduit à l'action. Tel est l'impossible principe du *Manifeste*, dont il est en même temps impossible de se passer.

Marx et Engels sont donc amenés à faire un travail de clarification à un moment où tout se mêle dans la pensée des progressistes de l'époque : l'insurrectionnalisme d'origine blanquiste, la religiosité des cercles socialistes, le volontarisme des révolutionnaires, et l'utopie des théoriciens de la « sociale ». Cet effort va naturellement de pair avec un travail de réorganisation du mouvement. Sans doute est-ce là, en plus de l'urgence de la commande, l'origine de la réponse que constitue *Le Manifeste du Parti communiste* à la demande d'un « Manifeste communiste ».

Rapport entre théorie et politique dans *Le Manifeste*

Le Manifeste du Parti communiste a connu de nombreuses éditions, en diverses langues. La plupart sont précédées d'une préface rédigée d'abord par Marx et Engels, puis à partir de 1883 – année de la mort de Marx – par Engels tout seul. Dans celle du 24 juin 1872 pour une réédition en allemand, les auteurs effectuent une modification très importante tirant enseignement de la Commune de Paris. Il y est écrit : « Ainsi que *Le Manifeste* l'explique lui-même, l'application des principes dépendra partout et toujours de circons-

tances historiques données, et c'est pourquoi on n'insiste pas particulièrement sur les mesures révolutionnaires énumérées à la fin du chapitre II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui. »[4] Suit cette remarque : « Étant donné les progrès immenses de la grande industrie dans les vingt-cinq dernières années et les progrès parallèles de l'organisation de la classe ouvrière en partis, étant donné les expériences concrètes, d'abord de la Révolution de février, et bien plus encore de la Commune de Paris qui, pendant deux mois, mit pour la première fois aux mains du prolétariat le pouvoir politique, ce programme est aujourd'hui périmé sur certains points. La Commune, notamment, a démontré que la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État et de la faire fonctionner pour son propre compte. »[5]

À la fin de cette préface, Marx et Engels considèrent que « *Le Manifeste* est un document historique et (qu'ils) ne se reconnaissent pas le droit d'y apporter des modifications. Une édition ultérieure sera peut-être précédée d'une introduction qui comblera la lacune de 1847 à nos jours. La réimpression actuelle (les) a pris trop à l'improviste pour (leur) donner le temps de l'écrire. »[6]

La trajectoire du *Manifeste*, l'un des livres les plus réédités et les plus traduits de l'histoire de l'humanité, devrait nous faire réfléchir aux rapports spécifiques qu'y entretiennent la théorie et la politique. Il importe de distinguer deux points de vue, dans l'esprit même du *Manifeste* : celui de la rétrospective historique et celui de la prospective politique.

Je me place maintenant du second point de vue. *Le Manifeste* de 1848 est d'abord, à mon sens, un texte à déconstruire au sens que prend le concept de déconstruction chez le philosophe Jacques Derrida. Non seulement le contenu propositionnel du *Manifeste* doit être repensé en fonction du changement d'époque, des oscillations successives du rapport de forces, et des mutations survenues depuis. Mais pour conserver l'esprit des rapports établis dans *Le Manifeste* entre la théorie et la politique, ne peut-on pas considérer, au second degré, que la théorie du mouvement historique qui en découle n'a plus grand chose à dire au monde mais que, par contre, le monde et son évolution ont beaucoup à dire à cette théorie, et même qu'un certain retard a été pris compte tenu de la sacralisation du texte par de nombreux adeptes de Marx. L'assertion qui précède constitue pour moi le fil conducteur d'une relecture contemporaine du *Manifeste*.

On peut certes se contenter de chercher dans *Le Manifeste* de 1848 ce qui préfigure certaines lignes de force de l'évolution du communisme à notre époque.

– Par exemple, on peut se demander ce qui subsiste aujourd'hui du « rôle éminemment révolutionnaire de la bourgeoisie » ; où la noyade des « frissons sacrés de l'extase religieuse » l'a menée ; quel a été le devenir des «dures

exigences du paiement au comptant », des « eaux glacées du calcul égoïste », du dépouillement par la bourgeoisie « de l'auréole qui coiffait toutes les activités considérées jusqu'alors avec un saint respect comme vénérables (le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, dont elle a fait des salariés à ses gages). »[7]

– On peut également historiciser l'idée que, dès 1848, « les hommes sont enfin forcés d'envisager leur situation sociale, leurs relations mutuelles, d'un regard lucide » (« mit nüchternen Augen » traduit auparavant par « avec des yeux désabusés »[8].

– On peut aussi voir dans l'affirmation que « la bourgeoisie envahit le globe entier »[9] une sorte d'annonce de la mondialisation ou globalisation, que nous connaissons aujourd'hui.

– Comme on peut souligner que « l'organisation du prolétariat en classes et donc en partis politiques est sans cesse détruite de nouveau par la concurrence que se font les ouvriers entre eux »[10] pour y voir l'origine de la nécessaire critique et du renouvellement de la forme « parti ».

– On peut enfin voir dans ce qu'écrivent Marx et Engels au début du chapitre II (« Prolétaires et communistes ») à propos des « thèses des communistes qui ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde », l'anticipation du fait qu'aujourd'hui plus que jamais « l'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est pas le caractère distinctif du communisme. »[11] Certes, comme l'a affirmé Lucien Sève dans un colloque d'« Actuel Marx » en octobre 1997, « la question du mode de propriété des grands moyens de production et d'échange n'a rien d'une vieille lune (...) Mais la croyance à la vertu décisive d'un pur transfert de propriété autour de quoi s'est construit, très au dessous de Marx, le concept traditionnel du socialisme est (...) indigente ».

S'en tenir à des remarques qui consistent à chercher dans le texte du *Manifeste* ce qui serait valable encore aujourd'hui, ou même ce qui serait tendanciellement annonciateur de notre époque, serait contrevenir à l'esprit même du *Manifeste* qui suggère avec suffisamment de clarté que le communisme ne se déduit pas de principes pré-existants, mais qu'il est porté par le mouvement même de la réalité des sociétés. Il en découle une conception spécifique du rapport entre l'« ancien » et le «nouveau ». Le point de vue communiste sur cette question ne consiste pas à chercher dans l'« ancien » ce qui peut être conservé à l'intérieur de la nouveauté, mais à repérer ce qui dans le vieux monde a tendanciellement préfiguré l'invention du nouveau.

Chercher dans *Le Manifeste* ce qui doit être conservé conduirait en outre à refuser de prendre dans toute sa dimension l'idée formulée à la fin du chapitre II, souvent lue à l'inverse de ce qu'elle signifie : « À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la

condition du libre développement de tous. »[12] Du point de vue de l'avenir du communisme, il importe de comprendre que là aussi l'histoire « ne repasse pas les plats » et que tout n'est donc pas prévisible.

Invitation à désédentariser l'idée communiste

C'est pourquoi je ne partirai pas de l'idée formulée dans *Le Manifeste* selon laquelle « les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Comme le prolétaire doit en premier lieu conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe nationale, il est encore par là national, quoique nullement au sens où l'entend la bourgeoisie. »[13] J'avancerai, au contraire, comme hypothèse première que tout dans la situation actuelle, après le récent échec des constructions communistes en Europe, nous invite à désédentariser les conceptions du communisme et à envisager un communisme nomade.

Le communisme, en tant que visée identitaire, a, selon moi, fini d'aliéner son universalité dans la nation, voire dans l'Europe, sous peine d'être condamné à une existence spectrale. L'essence du communisme n'a pas sa racine dans une relation d'application de principes à des particularités nationales. En se prononçant pour le choix prioritaire du développement de la personne humaine, le communisme d'aujourd'hui ne s'affirme-t-il pas comme devant avoir une existence dé-territorialisée ? Certes, les cadres nationaux n'ont pas fait leur temps. Mais l'échec des expériences communistes européennes montre que l'essentiel réside aujourd'hui dans l'élaboration d'une conception inédite de la pratique communiste du pouvoir. Il ne s'agit pas, pour les communistes, de prendre le pouvoir, ou de participer à une prise de pouvoir, mais de parvenir à rendre le pouvoir à ceux qui en ont été privés. Telle doit être à mon sens la tendance fondamentale du communisme. Cela implique davantage une désaliénation des rapports sociaux entre les hommes plutôt qu'un transfert de propriété, du privé au collectif. C'est l'amorce du renversement de la tendance millénaire des hommes à déléguer leur pouvoir.

C'est en ceci que le communisme est un humanisme et que les moyens employés par ceux qui s'en réclament ne peuvent entrer en contradiction avec la fin. C'est en ceci que le communisme réintègre la dimension éthique à l'intérieur du processus social (la gratuité, le partage, la solidarité, la fraternité). C'est en ce sens qu'il est difficile d'affirmer que le communisme soit globalement « déjà là ». Dans le processus social, il a nécessairement un long avenir de virtualité devant lui.

Je partage à cet égard la réflexion qui est celle du philosophe Daniel Bensaïd dans « le Pari mélancolique ». S'il est également possible que quelque chose soit ou ne soit pas – qu'il s'agisse de Dieu, de la révolte ou du communisme –, croire, refuser, militer, ne peuvent plus relever que d'un

« pari » sur l'avenir ou d'une espérance rebelle à la répétition des échecs : « La lucidité prophétique du "*Manifeste*" apporte une "révélation non pas au sens d'une apocalypse ou d'une promesse de millenium", mais la révélation réfléchie de la lutte à l'issue incertaine. »[14] Il n'y a là ni retour à la foi, ni retour à l'éternelle opposition du « général » au « particulier » dans l'application. C'est parce que « la politique est toujours affaire de lieu et de date », que le social doit être déterritorialisé et le national relativisé. L'impact de la mondialisation sur l'idée communiste « ne réalise pas l'idéal d'universalité cosmopolite rêvé par les Lumières. »[15]

C'est dans ce sens que je me prononce – tout en évitant que le communisme redevienne un concept globalisant – pour qu'on ne parie plus « sur l'éternelle impossibilité de la révolution » (Gilles Deleuze), mais sur l'idée qu'un nouveau type de révolution est possible. Comme l'écrit Gilles Deleuze, « la question de l'avenir de la révolution est une mauvaise question parce que, tant qu'on la pose, il y a autant de gens qui ne deviennent pas révolutionnaires, et qu'elle est précisément faite pour cela, empêcher la question du devenir révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit. »[16]

Le nomadisme que je propose en matière de communisme n'est au fond qu'une invitation à repenser la politique. Il s'agit de produire dans l'œuvre qu'est devenue la pensée de Marx un mouvement. Si l'on envisage l'état de la pensée communiste aujourd'hui, le nomadisme s'impose à mon sens comme forme de pensée indispensable à la conception même du devenir. « Contrairement à l'histoire, le devenir ne se pense pas en termes de passé et d'avenir. Un devenir-révolutionnaire reste indifférent aux questions d'un avenir et d'un passé de la révolution. Il passe entre les deux. »[17]

Notes

1. Lettre de F. Engels à K. Marx, du 23 et 24 novembre 1847. *Correspondance*, tome 1, p. 507-508. Éditions sociales 1971.

2. *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales 1971, p. 75.

3. Lettre de Marx à Arnold Ruge. Septembre 1843. *Correspondance*, tome 1, p. 299. Éditions sociales 1971.

4. *Manifeste du Parti communiste* et préfaces du *Manifeste*, avec, en annexes *les Principes du communisme* d'Engels, et *le Projet de profession de foi communiste*. Edition bilingue parue aux Éditions sociales, 1972, p. 125.

5. *Idem*.

6. *Idem*, p. 127.

7. *Idem*, p. 39.

8. *Idem*, p. 41.

9. *Idem*.

10. *Idem*, p. 59.

11. *Idem*, p. 69.

12. *Idem,* p. 89.

13. *Idem,* p. 81.

14. Daniel Bensaïd, *Le Pari mélancolique*, Éditions Fayard 1997, p. 24.

15. *Idem,* p. 52-53.

16. *Gilles Deleuze*. Dialogues avec Claire Parnet, Collection « Champs », Éditions Flammarion, 1996, p. 176.

17. *Capitalisme et schizophrénie*, tome 2, « Mille plateaux », par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Éditions de Minuit, 1994, p. 358.

La question de l'utopie

par Henri Maler*

Marx, en 1848, ne se borne pas à opposer au spectre du communisme, un manifeste du parti lui-même, il oppose ce manifeste *dans son ensemble* aux versions doctrinaires du socialisme et du communisme : le passage consacré au « socialisme et communisme critiques et utopiques » ponctue cette critique générale[1]. Pour s'en convaincre il suffit de comparer la version finale du *Manifeste* aux projets qui précèdent l'intervention de Marx. Cette comparaison fait ressortir deux traits essentiels auxquels peuvent être rapportés toutes les modifications partielles : la fondation historique du communisme et l'évaluation critique des formes utopiques du socialisme.

Ainsi, *Le Manifeste* présente la nécessité, l'actualité, le contenu du communisme comme exclusivement fondés sur le mouvement historique, alors que le premier projet (Le *Projet de Profession de foi communiste*) – amendé déjà partiellement sur ce point par celui d'Engels (Les *Principes du communisme*) – présente encore le communisme, à la façon des conceptions doctrinaires et utopiques, comme une doctrine reposant exclusivement sur des principes inventés à l'écart de l'histoire. La présentation de Marx est donc,

---

* Philosophe, enseigne à l'Université Paris-VIII, département de Science politique.

par elle-même, une réfutation des utopies qui, en même temps, fonde et introduit leur compréhension historique et critique exposée dans les quelques pages qui les concernent directement.

Il reste que la présence de ces quelques pages constitue une innovation au regard des versions initiales. Certes, l'instruction des dirigeants de la Ligue prévoyait de définir la « position concernant les partis sociaux et communistes ». Mais les cibles n'étaient pas clairement désignées. Et le projet d'Engels s'en tenait à une dénonciation des socialismes réactionnaires et du socialisme bourgeois. La rédaction par Marx d'une critique des formes critico-utopiques du socialisme (réduite d'ailleurs par rapport au plan dont il nous a laissé le brouillon) n'est pas, par conséquent, une simple adjonction reprise des thèses figurant dans *Misère de la Philosophie :* elle prolonge une lutte externe à la Ligue des Justes qu'elle parachève en la répétant sur le plan interne. L'introduction du nouveau passage revêt donc « le sens très précis d'un acte de politique intérieure », comme le dit Martin Buber avant de souligner avec justesse que, pour Marx, « le concept utopique était la dernière flèche et la plus acérée qu'il décocha dans cette lutte »[2]. Le procédé de Marx prend alors tout son sens : l'évaluation ambivalente des fondateurs sert la dénonciation sans nuances des successeurs. L'éloge des dimensions critiques et des fonctions révolutionnaires « à bien des égards » des théories de Saint-Simon, Owen et Fourier dégage alors d'autant mieux ce qui, dans les utopies, prépare l'inversion de leur sens et leur destin réactionnaire. Sous la continuité apparente des doctrines se joue la discontinuité de leur fonction : c'est pourquoi l'enlisement dans l'utopie doit faire place à son dépassement dont *Le Manifeste* est précisément le manifeste.

Au-delà d'une conception péjorative de l'utopie

La critique proposée par Marx dans *Le Manifeste* n'est pourtant qu'un moment qui résume l'ensemble de son itinéraire depuis 1843 et qui ne s'achève pas avec ce résumé. Quelles sont les principales figures de cette critique dont certains aspects seulement sont exposés dans *Le Manifeste* ?

Marx pourfend, dans les utopies, des *anticipations* dogmatiques et des *prescriptions* doctrinaires qui manquent le mouvement réel de l'histoire, voire qui s'opposent à lui. Cette critique franchit un pas supplémentaire quand Marx pourfend les *abstractions* qui résultent des anticipations dogmatiques et les *substitutions* que trahissent les prescriptions doctrinaires : les abstractions de discours et de projets coupés du point de vue de la totalité sans lequel l'émancipation n'est ni pensable, ni réalisable ; les substitutions de l'utopique à l'historique, de l'invention à la révolution, de l'imaginaire au réel. Mais pour dénoncer partialités et substituts, il ne suffit pas d'indiquer qu'ils manquent

ou remplacent la totalité et l'histoire : la logique de l'abstraction appelle sa résorption ; la logique de la substitution appelle sa réversion. Marx soutient alors que la résorption des abstractions passe par le point de vue de la totalité qui peut être théoriquement acquis, mais surtout pratiquement conquis : par la dictature du prolétariat[3]. Comme il soutient que la réversion des substitutions est inscrit dans le mouvement réel de l'histoire qui substitue le processus révolutionnaire à l'invention doctrinaire.

Mais, parvenu à ce point, le trajet de la critique marxienne nous entraîne sur un sol de plus en plus mouvant, puisque Marx n'hésite pas à affirmer que c'est l'histoire elle-même qui permet, non seulement de prononcer le dépassement théorique de l'utopie, mais surtout de promettre sa déchéance historique. Cette promesse d'absorption de l'utopie par l'histoire n'est pourtant que le revers d'impensés plus inquiétants encore. En effet, la critique détecte dans l'utopie la logique des substitutions dont elle dépend en fonction de la logique de la révolution qui les défait : au risque de dévaluer le rôle de l'imaginaire et de l'invention collectifs et les fonctions du programme et de la stratégie. De même, et peut-être surtout, la critique s'exerce sur les partialités dogmatiques et chimériques à partir du point de vue de la totalité, mais d'une totalité promise, conjointement, à sa compréhension théorique et à son renversement pratique : au risque de réintroduire, à la faveur de cette conjonction et de cette promesse, une nouvelle utopie : une utopie promise.

Pour tenter de l'établir, on peut partir de deux constats qui introduisent deux questions. Prise en mauvaise part, l'utopie désigne en général des perfections imaginaires, et pourtant impossible à atteindre et/ ou des prescriptions doctrinaires, qui sont impossibles à accomplir. Or Marx retient le second sens et néglige le premier. N'aurait-il pas, à sa façon, été séduit par des mirages ? Prise en mauvaise part, l'utopie désigne encore des vœux exaucés avant d'avoir été accomplis, parce qu'ils sont consignés dans des systèmes cadenassés ou déposés dans une histoire révélée. Ici Marx retient le premier sens et néglige le second. N'aurait-il pas, à sa façon, cédé à des promesses ? Ce sont ces mirages et ces promesses dont on peut tenter de détecter la présence et de comprendre les effets, mais – évidemment – pour dénouer des équivoques, et non pour enterrer le communisme[4].

Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de l'utopie que Marx invite à démettre ou de celle que lui-même incite à promettre, l'utopie ne peut être enfermée dans son concept péjoratif. Marx, on le sait, s'efforce de penser l'unité des deux versants de l'utopie sous l'expression de « socialisme et communisme critico-utopiques ». Le second segment du qualificatif invalide l'utopie, le premier valide la critique, pourtant tout aussi ambivalente que l'utopie qu'elle fonde ou accompagne. À sa façon, Marx reconnaît que l'utopie ne peut être définie par ses limites. Que dit-il au fond des formes utopiques du socialisme et du communisme ? Qu'en elles coexistent la poursuite d'impossibilités absolues et la détection d'impossibilités relatives. L'utopie peut se donner des objectifs

incompatibles avec les traits invariants de l'humanité ou avec le cours inévitable de son histoire. Elle peut aussi, et parfois en même temps, convoiter ce qui n'est rendu impossible que par l'ordre social existant : un faisceau de possibilités contrariées, mais d'ores et déjà réelles et agissantes ; une gerbe de possibilités disruptives, qui s'opposent à l'ordre établi et en lézardent les assises. C'est donc bien de l'investigation du possible dont il est question dans l'examen de l'utopie et de sa critique.

Et c'est pourquoi la dénonciation de l'utopie, quand elle se concentre sur ses tares, en manque complètement le sens ou l'intention. L'utopie ne peut être emprisonnée dans un genre, sous prétexte qu'elle aurait mauvais genre. C'est une fonction qui franchit en permanence les frontières du genre et ne se laisse pas enfermer dans ses impasses. L'utopie est présente dans le mouvement de son propre dépassement. À la périphérie ou au centre de la tradition marxiste, toute une lignée d'auteurs s'est efforcée de penser ce mouvement. Il faut continuer, sans se dissimuler que le vocable d'utopie, surchargé par des interprétations divergentes et des évaluations contradictoires, ne diffuse pas une lumineuse clarté. Mais l'abandonner, c'est abandonner le combat dont il est l'enjeu. D'ailleurs, la situation n'est pas franchement meilleure, après le désastre stalinien, quand il est question du « communisme »...

Un pari, une invention, un idéal

Le détour par Marx invite à proposer, très général encore, une sorte de recentrage. Avant que nous ne soyons replongés à nouveau, dans un profond sommeil marxologique, peut-être est-il encore temps d'offrir en pâture aux détenteurs d'orthodoxie et aux détecteurs de contresens, quelques entremets, mais généreusement épicés.

On pourrait alors se risquer à dire ceci : l'utopie – le communisme – n'a de sens que comme pari, comme invention, comme idéal.

L'utopie – le communisme – est *un pari*. C'est un pari, et non un souhait (qui n'engage à rien) ou un destin (qui nous engage malgré nous). L'utopie, mais concrète, n'est ni le supplément d'âme qui permettrait d'assaisonner le réalisme gestionnaire (ou la dotation de sens qui sauverait le monde de l'insignifiance), ni le trajet balisé qui conduirait au but sans qu'il soit nécessaire de le choisir. L'utopie est un pari, parce qu'aucune histoire tutélaire n'en garantit l'accomplissement. Mais c'est un pari nécessaire : un pari nécessaire, et non pas un pari arbitraire. Ce n'est pas un pari arbitraire, livré à un hasard incalculable ou à une liberté impondérable. C'est un pari nécessaire, dans la mesure où sont réunies les conditions qui permettent de le tenir, si ce n'est, à coup sûr, de le gagner. C'est un pari nécessaire, pour peu que l'on admette

que les désastres historiques subis au nom du communisme le furent d'abord contre lui. Face à un capitalisme devenu planétaire, il est à la fois rationnel et indispensable de parier sur l'impossible[5].

L'utopie – le communisme – est *une invention*. C'est une invention, et non pas un but (fixé d'avance) ou un mouvement (livré à lui-même). L'utopie, mais concrète, ne nous attend pas, préformée, au terme d'un voyage que nous serions contraint d'accomplir ; elle ne se confond pas avec un itinéraire qui nous découvrirait, sans que nous ayons à le dessiner, le paysage où nous devrions séjourner. L'utopie est une invention, parce qu'elle ne figure sur aucune carte. Mais c'est une invention collective : une invention collective, et non pas individuelle. Ce n'est pas une invention doctrinaire (abandonné au génie de quelque penseur ou guide individuel), mais une invention démocratique. L'utopie est une invention, parce qu'il n'y pas d'invention d'un avenir démocratique sans invention démocratique de cet avenir.

L'utopie – le communisme – est *un idéal*. L'utopie, mais concrète, n'est pas un rêve (car le rêve éveillé n'est, à tout prendre, qu'une façon de dormir debout) ou une promesse (car la promesse suppose une histoire tutélaire qui s'en porterait garant). L'utopie est un idéal (car on ne se dirige que vers un idéal), mais un idéal branché sur le réel. Plus exactement, l'utopie ne vaut que par l'idéal qui la soutient et qu'elle vise. Cet idéal n'a pas à subir l'épreuve d'une fondation transcendantale qui, antérieure à l'épreuve de la réalité où il tenterait de s'incarner, se pulvériserait au contact du réel. Cet idéal n'est pas l'ombre portée de la réalité existante, mais sa négation concrète et potentielle. Le communisme est donc, à la fois, le mouvement réel (et actuel) de sa virtualité et l'idéal de son accomplissement. Il est cet idéal parce qu'il est ce mouvement.

C'est encore vague, évidemment. Mais cela vaut-il la peine de préciser, quand le flagrant délit de lése-Marx serait déjà établi ? Nous connaissons tous cette chansonnette dont il serait inutile d'entonner les couplets, puisqu'il suffit de ressasser le refrain : le communisme ne serait que le mouvement réel qui abolit l'ordre social existant. Et les gardiens d'un marxisme orthopédique se préparent peut-être à réciter la litanie des Marxady – le répertoire de citations qui permettent à chacun de rédiger ses propres psaumes. Marxady l'a dit : « Le communisme n'est pas un idéal ». Et il est vrai que l'utopie n'est pas un idéal auquel la réalité devrait, de gré ou de force, se plier. Pourtant, il existe un idéal communiste. Faudrait-il se borner à le comprendre comme l'expression d'un mouvement réel qui aurait absorbé toute visée éthique ? Marxady l'a dit : « le communisme n'est pas une invention ». Et il est vrai que l'utopie n'est pas une invention que le génie individuel pourrait forger, avant de tenter, avec quelques sectaires, de l'imposer. Pourtant, les aspirations collectives se cristallisent dans des projets et parfois des créations. Faudrait-il les comprendre seulement comme des expériences doctrinaires, comme il arrive que Marx le proclame ? Marxady l'a dit : « le communisme n'est pas un pari ». Et il est

vrai que l'utopie n'est pas un pari que l'audace aventurière tenterait pour snober le cours de l'histoire. Mais il n'est ni la dernière avenue de l'histoire, ni le terme obligé d'une pathétique alternative entre lui-même et la barbarie.

Un idéal libertaire, une invention projective, un pari stratégique

On peut se demander alors quels sont cet idéal, cette invention et ce pari – et préciser un peu : cet idéal est libertaire, cette invention est projective, ce pari est stratégique.

L'utopie – le communisme – est *un idéal libertaire*. Le communisme est un idéal, ou plutôt suppose un idéal et repose sur une éthique. Cette éthique, il ne suffit pas d'en proclamer l'existence, faute de pouvoir en déterminer les fondements ; mais il n'est pas souhaitable d'en rechercher les fondements, s'ils ne doivent fonder aucun contenu. Deux questions permettent peut-être d'ouvrir la voie : à une éthique des fondements formels ne pourrait-on pas opposer une éthique des fondations réelles ? Et à une éthique du bien, une éthique de la liberté ?

Les éthiques du fondement – je pense particulièrement aux fondations contractuelles ou procédurales que nous proposent Rawls ou Habermas – n'échappent au relativisme que parce qu'elles se soustraient à l'histoire : au risque de ne jamais la retrouver. Une éthique des fondations historiques peut échapper aux pièges du relativisme, pour peu qu'elle repose sur une valeur qui permette de relativiser le relativisme. Les éthiques du bien, qu'elles parlent le langage du bonheur ou de la vertu, du devoir ou de la puissance sont des éthiques qui, privées ou publiques, ne peuvent s'ouvrir sur aucune politique morale. Seule le peut une éthique de la liberté, mais pas n'importe quelle liberté. Une éthique de la liberté qui n'a pas besoin d'être fondée, précisément parce qu'elle s'enracine. Car elle s'enracine : dans l'oppression qu'il s'agit de combattre ou de conjurer. Elle peut être historiquement située, et cependant universalisable – relative, et cependant universelle.

Mais cette éthique de la liberté est aussi formellement définie, et cependant socialement identifiable. Kant lorsqu'il s'efforçait de définir le principe de la liberté pour la constitution d'une communauté, le définissait ainsi : la liberté pour chacun de chercher le bonheur dans la voie qui lui semble, à lui, être la bonne, pourvu qu'elle puisse coexister avec la liberté d'autrui. Il semble que l'on ne saurait mieux dire. Mais un tel principe reste suspendu en l'air quand il n'est pas inscrit dans le mouvement réel des sociétés et de l'histoire. Pourtant, de cette formule, on peut dégager ainsi la portée sociale : « le libre développement de chacun comme condition du libre développement de tous ». Ce sera, dans cette contribution, ma principale citation orthodoxe, car le communisme de Marx est tout entier compris dans cette maxime du

Manifeste : une maxime où se conjugue un idéal moral et une norme sociale. C'est un idéal, parce que portée par le mouvement historique, cette émancipation individuelle n'est réelle que comme une virtualité. C'est un idéal moral, parce que la liberté ainsi comprise est un idéal universalisable, qui est peut-être le seul qui le soit indiscutablement. Mais surtout, cet idéal se conjugue avec une norme sociale : celui d'une société qui prend la liberté de chacune et de chacun comme mesure de ses progrès – une société qui doit être collectivement et démocratiquement inventée, car elle peut être inventée.

L'utopie – le communisme – est *une invention projective.* Le communisme est un invention, mais une invention qui procède de virtualités dont elle prépare et devance l'actualisation. La détection du contenu potentiel de l'émancipation, non seulement n'ouvre sur aucune promesse de son accomplissement, mais impose de la détecter, et le cas échéant d'inventer les *formes* de cet accomplissement. Pourtant, Marx ne cesse de dénoncer les inventions doctrinaires, proposées par de prétendus génies individuels : les inventeurs de systèmes, qui érigent les particularités de leur invention en programme d'avenir. À l'invention individuelle et doctrinaire, Marx oppose la production historique et révolutionnaire... Mais dans sa raideur polémique, un tel discours manque un point essentiel : la réversion de la substitution doctrinaire ne suppose pas que l'on s'en remette au cours de l'histoire (quand ce n'est pas au processus *naturel* de la révolution dont parle – une seule fois, mais une fois de trop – l'ami Engels). Les problèmes que se pose l'humanité ne sont pas indépendants de la possibilité de les résoudre ; mais il n'est pas vrai que les solutions sont intégralement données avec les problèmes : ces solutions doivent être inventées. Ces inventions peuvent ne pas être arbitraires et doctrinaires, pour peu qu'elles restent enracinées dans le champ des possibilités concrètes, utopiquement ouvert par le changement social. Ces inventions sont indispensables. La réflexion sur les *modèles* peut les favoriser, du moins s'il est vrai que ces modèles peuvent se distinguer des modèles incarnés par d'imaginaires patries du socialisme ou des modèles fabriqués par de zélés techniciens de l'émancipation – les modèles à copier et les modèles à appliquer. Tant que la recherche théorique prend le pas sur toute activité pratique, c'est que les conditions de la transformation qu'elles visent ne sont pas réunies. Mais, on ne peut pas – on ne peut plus – affirmer (comme il arrive à Marx de le faire), que l'absence de réflexion sur l'avenir, au sein du mouvement social lui-même, est un signe de maturité. Tant que cette réflexion fait défaut, c'est que les forces d'émancipation demeurent livrées à un mouvement historique qui reste soustrait à leur emprise. Sans doute est-il périlleux de s'abandonner à l'anticipation doctrinaire des formes de l'avenir. Mais abandonner au développement de l'histoire ou à une phase ultérieure de la science la découverte des formes adéquates au contenu de l'émancipation, c'est pratiquement prendre le risque de voir ces formes dénaturer le contenu. C'est un moindre bilan que l'on peut tirer du stalinisme...

L'utopie est un *pari stratégique*. À quoi reconnaît-on l'utopie abstraite ou doctrinaire, lorsqu'on ne se borne pas à la définir par le genre littéraire ou philosophique qui la contiendrait toute entière ? Simplement à ce qu'elle exclut tout possibilité d'ajuster au but qu'elle vise les moyens de l'atteindre. Onirique ou héroïque, rêveuse ou ardente, repliée sur elle-même ou déployée dans l'action, l'utopie chimérique exclut tout projet stratégique. C'est à Marx surtout que l'on doit d'avoir tracé les contours, mais souvent effacés par la promesse, d'une utopie stratégique. Parier stratégiquement sur l'utopie, c'est parier sur une action collective qui s'empare des potentialités inscrites au cœur du mouvement réel des sociétés humaines, mais qui, contrariées, forment l'envers ou le revers de leur morne ou sinistre reproduction. C'est parier sur une action collective qui s'empare des possibilités disruptives qui minent sourdement l'ordre établi, et dont les charges explosives doivent être allumées. C'est parier sur des rébellions parfois infimes, toujours plurielles, jamais ultimes : parce qu'elles ne prennent pas immédiatement leur sens en fonction d'un assaut massif qui forme pourtant l'horizon de leur efficacité ; parce qu'elles ne s'ordonnent pas spontanément autour d'une contradiction centrale qui fournit parfois le principe de leur intelligibilité ; parce qu'elles ne prennent pas leur sens en fonction d'une négation finale et fatale, bien qu'elles aspirent à être fatales à la domination.

Un pari efficace, un idéal indispensable, une invention possible

Quant à ceux qui objectent d'avance que l'utopie n'offre à l'action politique qu'un pari stérile, un idéal superflu, une invention improbable, il faut répondre que ce pari est efficace, que cet idéal est indispensable, que cette invention est possible

Un pari efficace ? Le pari sur l'utopie, quand il est rationnel et qu'elle est concrète, ne nous renvoie pas aux lendemains qui chantent. Il dicte une action concrète qui n'est ni passivement suspendue à l'attente du grand soir, ni mécaniquement subordonnée à la perspective de la révolution. Ce pari conditionne des refus irréductibles. Mais ces refus ne sont pas de simples témoignages : ils inscrivent leurs effets dans la réalité. Ils ébranlent les formes de pensée qui, parce qu'elles cimentent la domination, font partie de sa réalité. Ils inscrivent la puissance des résistances et des luttes dans le corps de la moindre réforme partielle, quand ils ne préparent pas des réformes radicales. Ils sont réalistes, parce qu'ils ne laissent aucun répit aux gestionnaires du réel. Ils produisent des effets stratégiques sur lesquels peuvent embrayer des projets stratégiques. L'utopie rebelle, non seulement répond aux urgences du présent, mais donne leurs chances à des virtualités d'avenir.

Un idéal indispensable ? De quelque façon que l'on tourne et retourne les valeurs en présences et les éthiques qui prétendent les refonder, quels que soient les chevauchements, les brouillages ou les emprunts, une fracture morale, sociale, politique court sous la surface des grands débats insignifiants et des petits affrontements barbares. Elle dessine encore et pour longtemps, une ligne de partage entre deux conceptions éthiques et politiques de la démocratie : celle qui vit repliée dans son cantonnement libéral et celle qui tente de se déployer vers un horizon libertaire. Et cette ligne de partage distribue les partisans en deux camps qui admettent bien des transfuges : d'un côté ceux qui, par goût du laisser-faire ou du prêt-à-penser, s'émerveillent (ou se résignent) à l'idée de vivre dans un monde où l'affairement désordonné de quelques-uns serait, au mieux, la condition du développement mutilé de tous les autres ; et, d'un autre côté, ceux qui traquent la virtualité utopique d'une liberté de tous qui tendrait à coïncider avec la liberté de chacun. Convoiter l'impossible, c'est convoiter cette liberté.

Une invention possible ? L'invention démocratique d'un avenir utopique est-elle possible, sans retomber dans les ornières doctrinaires ? Les formes d'un avenir utopiques peuvent-elles être esquissées et les dispositifs de sa conquête peuvent-ils être créés ? Peut-on reformuler, en des termes nouveaux, les questions lancinantes du programme et du parti, sans succomber au mirage d'un avenir tracé d'avance et sans tomber dans le piège d'une avant-garde nimbée par cet avenir ? Questions bonnes à ressasser avant de risquer des réponses...

Notes

1. Cette contribution – qu'on veuille bien m'en excuser – se borne à reprendre (parfois littéralement) et à résumer (souvent schématiquement) une partie de mes contributions antérieures.

2. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, 1977, p. 17. « La dernière flèche » : il est vrai – on ne l'a sans doute pas assez souligné – que Marx ne qualifie pas d'« utopiques » les formes initiales du socialisme et du communisme avant 1847, dans *Misère de la Philosophie*.

3. Dans *Le Manifeste* : « la domination politique du prolétariat ».

4. Cet examen critique ne peut être proposé dans les limites de ces quelques pages. Il n'en est pas moins indispensable. À titre d'indices, on peut relever, dans le *Manifeste*, deux thèmes qui courent en filgrane de toute l'argumentation et la soutiennent : le contenu du communisme semble encore inscrit dans l'être même du prolétariat (sans propriété, sans famille, sans patrie) ; la nécessité du communisme est fondée sur une compréhension historique qui en justifie non seulement la nécessaire possibilité, mais aussi la nécessaire effectivité.

5. Pour reprendre l'expression de René Shérer : *Pari sur l'impossible*, Presses universitaires de Vincennes, 1989.

La question nationale

par Roger Martelli*

« Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut pas leur prendre ce qu'ils n'ont pas [...] Les démarcations et les antagonismes nationaux entre les peuples disparaissent de plus en plus, rien qu'avec le développement de la bourgeoisie, le libre-échange, le marché mondial, l'uniformisation de la production industrielle et des conditions d'existence correspondantes ». Cette phrase, tant de fois commentée, illustre le cosmopolitisme fondamental de Marx et d'Engels. Il témoigne aussi d'un certain optimisme sur l'évolution des cultures et des mentalités. Il est devenu traditionnel d'évoquer l'absence de vision solide du problème national dans la pensée issue de Marx. Je ne partage pas cette opinion : comme Ephraim Nimmi[1] et Michaël Löwy[2], je pense que Marx et Engels n'ont sans doute pas développé de façon explicite une théorie du phénomène national, mais qu'ils ont témoigné, au fil de leurs interventions pratiques, d'une conception tout à fait cohérente du fait national. Ils ont bien sûr baigné dans cet optimisme, propre à la fois aux libéraux et aux socialistes, qui laissait entendre que les barrières territoriales ne pouvaient résister longtemps aux assauts du marché libre ou de la solidarité ouvrière internatio-

* Historien, Professeur de Lycée, membre du Comité national du PCF et animateur de la revue *Futurs*.

nale. Mais ils n'ont pas ignoré, malgré les faiblesses des remarques engelsiennes sur les « peuples sans histoire », l'importance de la question nationale.

Nous vivons aujourd'hui une période marquée par une triple réalité : la vivacité des sentiments de type national, qu'ils soient rétrogrades ou progressistes ; l'échec de l'internationalisme classique, avivé par les difficultés du tiers-mondisme et l'échec du « mouvement communiste international » ; la persistance d'un esprit de solidarité transnationale, entre les continents et à l'échelle de chaque continent. Cette triple réalité oblige à reconsidérer l'héritage du « marxisme » et à tenter de nouvelles synthèses, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique.[3]

Pourquoi la nation s'est-elle imposée ?

La nation est à la fois une société et son rêve, une réalité et un mythe. C'est une communauté ethno-historique, une des manières dont les hommes vivent les groupements territoriaux qu'ils constituent entre eux. Elle n'était pas la seule forme possible de groupement ethno-historique associé à la modernité bourgeoise-capitaliste. Si, dans la longue série des communautés ethniques, elle a bénéficié d'une si universelle attraction à partir de la fin du XVIIIe siècle, c'est qu'elle est parvenue à réaliser un équilibre relatif entre cinq éléments, fondamentaux pour les sociétés contemporaines : un espace unifié de la production et des échanges ; des règles de droit stabilisées et modernisées ; un État territorial rationalisé et étendu ; un cadre politique élargi, fondé sur la souveraineté démocratique ; des éléments d'une culture commune. En s'offrant comme une médiation entre l'universalité encore trop abstraite du genre humain et l'étroitesse du cadre local, la nation a organisé les sociétés dans l'espace et fourni un cadre mental, toujours chargé d'affectivité (le sentiment national), voire d'exclusivité (le nationalisme). La rationalité économique et sociale du « pays » ou de la province était trop limitée pour l'horizon moderne des échanges. Et l'empire, de son côté, n'avait pas trouvé les ressorts d'une communauté partagée par tous ses membres. La nation, elle, parut rationnelle et elle pouvait se vivre sur le registre de l'amour. Comment résister à ce double attrait ?

Un moment de l'histoire humaine

La communauté de type national est un moment de l'histoire humaine, après d'autres, avant d'autres peut-être. Dans sa forme classique, appuyée sur le développement autocentré et sur l'équilibre général des États-nations, son avenir est incertain. Sa cohérence est affectée à la fois par l'érosion continue

de ses modes d'intégration intérieure et par la montée des phénomènes transnationaux. Ni sur le plan économique, ni sur le plan culturel, l'espace des activités et de la subjectivité n'est plus cantonné dans le territoire des nations. Le recul relatif n'est toutefois qu'une tendance. Si un certain supranationalisme s'installe en Europe, il y est contesté et la nation reste la grande référence des peuples dominés qui constituent la plus grande partie de l'humanité. En outre, il n'est pas sûr que la dilution volontaire du cadre national soit la condition la plus efficace de son dépassement. L'expérience tendrait à montrer le contraire. La négation des particularités nationales, même au nom de l'universalisme ou de l'internationalisme, ne produit pas l'essor d'un transnationalisme humaniste, mais plutôt la réactivation du nationalisme dans sa variante la plus étroite. Pourquoi ? Parce que la nation est un phénomène historique épais, dont la formation s'étale pour l'essentiel entre le XVIIIe et le XXe siècle et qui n'est pas encore partout déployé.

Aucune nation ne s'est installée dans les mêmes conditions. Pourtant, à peu près partout, la percée de la conscience nationale s'accompagna d'une implication populaire plus grande. Ce ne fut pas partout de la même manière, mais la constitution des nations releva d'une façon ou d'une autre de cette construction «nationale-populaire » que Gramsci retrouvait principalement dans le cas français. La création nationale et la politisation démocratique sont allées, en gros, de pair. Le couple démocratie-nation est fondamental : aucune force, aucun projet, aucune culture socio-politique ne sont jusqu'à ce jour parvenus à s'imposer si, d'une façon ou d'une autre, ils ne sont pas parvenus à se « nationaliser ». Est-on sûr que cela ne vaut plus aujourd'hui ?

En fait, tous les éléments qui fondèrent la légitimité de la nation ne sont pas aujourd'hui devenus caducs. La force de l'imaginaire national est venue de ce qu'il fonda le peuple des sujets en une communauté politique de citoyens capables de projet. Il est sans doute nécessaire qu'apparaissent d'autres communautés, plus vastes, pour élaborer des projets collectifs. Tant qu'elles n'existeront pas, la gestion du transnational sera déléguée à de grandes technostructures, entreprises multinationales ou administrations supranationales. Depuis quelques décennies, s'est formée à l'échelle planétaire une élite partageant les responsabilités, communiquant en permanence, dotée d'une expérience commune et qui a d'ores et déjà constitué son socle partagé de codes et de valeurs. Si la définition des choix relevait de ce seul groupe, fût-il compétent, il en résulterait un désordre qui ne ferait qu'exacerber, par réaction, les désastres de « l'ethnicité ».

Il en sera ainsi, tant que les hommes ne se seront pas constitués en peuple politique, au-delà du cadre des nations. Pour l'instant ce n'est pas le cas, parce que ne se sont pas installés des projets socio-politiques capables d'agréger de telles communautés d'un nouveau type. Au XVIIIe et XIXe siècles, la légitimité de la nation se nourrissait de l'attrait d'une société nouvelle que la bourgeoisie portait avec elle. L'appétit de pouvoir des bourgeois et le rêve démocratique

du peuple se sont conjugués pour promouvoir le territoire national, contre tous les autres espaces possibles de la souveraineté, provinces ou empires. Les choses sont moins claires désormais. Le marché universel que prônent les libéraux a pour lui son réalisme apparent et l'omniprésence de ses institutions internationales, qui s'imposent comme des contraintes pour le Nord comme pour le Sud. Mais il n'est pas un idéal attractif, quand son exercice divise les hommes, creuse les écarts et hiérarchise les nations. De leur côté, le socialisme et le communisme ont incarné naguère une utopie alternative qui pouvait régénérer les nations et donner de la consistance au rêve d'un monde réconcilié. Leur rêve internationaliste a été affaibli par les échecs des modèles sociaux que les héritiers de Marx entendaient promouvoir. Les crises du socialisme européen, la chute du communisme de pente soviétique et l'essoufflement de la Tricontinentale tiers-mondiste ont partiellement enrayé l'impulsion née en 1848.

Les difficultés de l'idée transnationale

Les difficultés de l'idée transnationale, à l'échelle du monde comme à celle de l'Europe, tiennent d'abord à cette carence des projections sociales. La vague de 1789 déferla au nom de la nation, mais la nation en elle-même ne la fit pas se lever ; c'était l'exigence d'une société nouvelle qui appelait en même temps à balayer les vieux cadres socio-politiques et à façonner la nation. Or il n'existe plus guère de grandes visions collectives capables de réunir autour d'elles des fractions significatives des peuples. Cela suffit à obscurcir l'horizon des échéances planétaires et à susciter l'hésitation devant les constructions communautaires nécessaires. L'Europe en pâtit. Elle n'est pas un idéal en soi ; elle est au mieux un cadre nécessaire ; elle ne peut être un substitut de projet.

Le moment est sans doute venu de travailler plus activement à l'émergence de solidarités transnationales, car les bases existent pour une expérience partagée. Les échanges économiques, les brassages culturels et les mobilisations internationales de salariés appellent des projets cohérents de société mondiale ou régionale, dont la construction marquera peut-être les débuts d'une nouvelle modernité, comme l'éclosion nationale marqua celle des sociétés capitalistes industrielles. Mais tant que ne s'est pas forgée la chaîne qui relie expériences, solidarités, représentations et projets supranationaux, il faudra compter avec la nation. Elle est devenue une des manières, contradictoires et évolutives, par lesquelles les hommes s'approprient leur histoire au travers d'instruments mentaux cristallisés en cultures de l'espace familier. « Nous ne devenons pleinement hommes qu'après avoir été citoyens », se plaisait à dire Jean-Jacques Rousseau. Or la familiarité nationale et l'expres-

sion pratique de la citoyenneté n'ont pas, jusqu'à ce jour, cessé de fonctionner ensemble.

On peut donc relativiser la nation sans mésestimer son importance et les enjeux de son développement. La nation n'est rien d'autre qu'une communauté ethnique et rien ne la voue à se reproduire à l'infini. Mais elle est historiquement la seule forme de communauté qui se soit articulée à l'affirmation du peuple souverain. Cette caractéristique donne à la nation une valeur qui, en un sens, est supérieure à celle des regroupements ethniques antérieurs. Il n'y a certes pas de légitimité supérieure *a priori* pour ce qui n'est, après tout, qu'une forme de communauté ethnique. Mais aucune autre n'a à ce point relié l'engagement civique et une identité collective à base territoriale. Or, s'il n'est pas si simple de définir ce qu'est aujourd'hui la modernité, on sait tout au moins qu'elle dépend de la capacité à faire de chaque individu le maître de son histoire et de ses choix. Il ne peut l'être s'il perd les instruments familiers de son contact avec le monde. La nation est périssable, comme toutes les formes sociales, mais elle continue d'être un agent de mobilisation et d'implication des individus dans l'ordre politique. On est en cela contraint de gérer la contradiction qui décidera du millénaire à venir : le développement de l'humanité se joue de plus en plus sur le registre du planétaire, et pas seulement sur celui de l'inter-nations ; il ne devrait pas y avoir pour autant de nouvel âge de la démocratie sur les décombres de la nation.

Les deux faces de la mondialisation

La position la plus raisonnable peut donc s'énoncer ainsi : si la nation peut demeurer le cadre le plus structurant de la politisation, le monde tend à devenir celui de la socialisation. La mondialisation fait peur. Historiquement, elle est une création récente. L'histoire a certes connu de ces formes sociales et de ces institutions politiques qui se sont étendues très au-delà des terroirs ou même des États territoriaux. Il y eut des «économies-mondes », puis un impérialisme mondial à la fin du XIXe siècle. Mais c'est seulement après 1945 que l'expansion du système de marché prit l'aspect d'un impératif universel. Pourquoi un tel mouvement inquiète-t-il ? Parce que le terme de « mondialisation » recouvre aujourd'hui deux réalités indissociables : l'emprise du capitalisme sur l'espace mondial et l'apparition d'une société-monde.

La mondialisation a ainsi deux faces. Être pour ou contre elle n'a guère de sens. Mais il y a urgence à dire comment on veut qu'elle se déroule. Dans un livre récent[4], Samir Amin pose la question : Veut-on une mondialisation contrôlée ou débridée ? La mondialisation « débridée » est celle de l'économie hégémonique, des marchés généralisés, de la concurrence et de la déréglementation ; la mondialisation « contrôlée » est celle de la politique choisie, du

développement humain, du bien commun et des normes de civilisation commune. Aucune nation ne peut prétendre à une croissance durable si les équilibres écologiques globaux ne sont pas préservés, si l'aire des conflits s'élargit et si les écarts grandissent entre le Nord et le Sud. Si cela est vrai, rien n'est plus stratégique que d'installer les bases d'une véritable communauté planétaire.

En même temps, le réalisme pousse à s'accommoder encore de la nation et de ses cadres institutionnels et mentaux, ne serait-ce que parce que nation et citoyenneté continuent de se penser dans leur réciprocité. À l'échelle de groupes d'hommes assez vastes, transcendant en partie les clivages sociaux, la nation reste un creuset symbolique dans lequel s'opère cette fusion du passé, du présent et de l'avenir sans lequel tout projet commun est incertain. Elle est en cela le cadre privilégié de la citoyenneté et de la politisation. L'espace transnational est dès maintenant plus rationnel que celui de la nation dans de nombreux domaines, économiques, technologiques ou culturels. Il n'a pas encore, pour autant, la consistance politique d'une authentique souveraineté. Ainsi, il peut être dangereux de faire éclater les cadres globaux de la souveraineté nationale, quand les bases ne sont pas assurées d'une souveraineté supérieure qui puisse être assumée de façon pleinement collective. La souveraineté nationale peut donc ne pas s'appliquer en toutes circonstances ; elle peut être partiellement limitée, par des transferts réversibles au niveau supranational. Elle peut se déléguer vers le haut ou vers le bas. Pour l'instant, elle ne se partage pas.

Il n'y a là aucune exaltation de ce qui existe. L'hypothèse la plus plausible est que, pour se reproduire, la nation devra subvertir ses propres bases. Elle le fait déjà d'une certaine manière. Le contact concret avec la terre nourricière s'estompe, le droit international pousse à la stabilisation et à la relativisation des frontières et la montée des flux réduit la portée des enjeux territoriaux. Par là s'affaiblissent les représentations du territoire fermé, et les réflexes de protection ou de renfermement ne sont que la réaction, parfois légitime mais provisoire, à une ouverture qui relève de la concurrence marchande plus que de l'échange égal. Le nationalisme et le chauvinisme sont, plus que jamais, les pièges les plus redoutables que puissent connaître les États-nations constitués.

Il y en a d'autres. Par exemple, quel que soit le modèle constitutif des nations, ce qui l'a emporté au bout du compte c'est l'imaginaire fusionnel de la communauté d'appartenance. L'individu se fond dans la nation dont l'intérêt supposé constitue une vertu cardinale, devant laquelle doit s'incliner tout intérêt particulier. On n'est pas sorti de cette habitude et l'incertitude de notre fin de siècle nourrit bien souvent la nostalgie des communautés perdues. Ces réactions parfois violentes sont intellectuellement compréhensibles ; elles n'en contredisent pas moins, de façon dangereuse, ce qui est l'exigence d'une nouvelle avancée de civilisation : l'élargissement de l'autonomie individuelle. La société pourrait glisser de l'agrégation tribale vers la personne, ce qui

devrait se répercuter sur les modalités mêmes de la régulation sociale et de l'agrégation nationale. L'histoire a fixé sur l'État la cristallisation maximale de la communauté nationale ; elle a légitimé souvent par l'exaltation guerrière les vertus d'obéissance et de conformité par lesquelles l'individu s'incline devant un intérêt collectif assimilé à celui de l'État. Cette procédure correspondait à un âge ancien de l'expansion démocratique. Il n'est plus question d'envisager la volonté collective, censée souder l'être-ensemble de la nation, sous la forme dominante de la délégation permanente au corps extérieur de l'État. Le couple d'une société civile régulée par le marché et d'une société politique dominée par l'État n'est plus si universellement opératoire.

Passer de la nation-ethnie à la nation citoyenne

On peut donc imaginer que le sens du patrimoine transmis de génération en génération, ou le mythe d'une origine commune auront des vertus intégratives moins fortes que le regroupement autour de vastes projets collectifs, travaillant l'avenir et la mémoire. Pour le dire d'une autre manière, la nation ne pourra survivre que si s'effacent la nation-État et la nation-ethnie, au profit de la nation citoyenne. La France n'est pas si mal placée pour avancer sur cette voie, grâce à l'imprégnation républicaine de son imaginaire national. Mais l'indication d'un possible ne garantit pas sa réalisation effective. On a vu plus haut que le sentiment national, en France, était écartelé, depuis deux siècles, entre les représentations de la nation-peuple et celles de la nation-État, entre la communauté des citoyens et l'Empire fier de lui-même et de sa distinction. Peut-être le temps est-il venu de conforter la propension à la nation-peuple, de faire reculer l'étatisme, de diffuser les responsabilités et les pouvoirs et de rénover l'espace public.

L'Europe, enfin, n'a de sens que si elle est un intermédiaire entre la nation et le monde. Elle n'est pas une communauté du même type que la nation à laquelle on appartient par le hasard ou par l'histoire, ou que le monde qui tend à devenir notre patrimoine commun. Comme réalité médiane, elle n'a de sens que si elle participe à l'émergence d'une société-monde ; et elle n'a de portée que si elle respecte la souveraineté des nations. L'Union européenne est une chance possible si elle fonctionne comme un apprentissage renforcé de la coopération et de la convergence des expériences humaines. Elle est un leurre si elle est tenue pour une manière de négocier une place dans le concert des dominants, en laissant plus encore le reste du monde en dehors de frontières closes par l'accord de Schengen. En cela l'Europe est une nécessité plus transitoire peut-être que la nation elle-même. Il ne servirait alors à rien, pour pouvoir construire une maison commune européenne, de concevoir l'Europe comme une quasi-nation, dotée des indices que l'on réserve tradi-

tionnellement à la nation. Et il n'y aurait aucun progrès à la penser sous la forme d'un super-État, pivot d'un réseau polarisé destiné à concurrencer les deux pôles rivaux de l'Amérique et de l'Asie du Sud-Est. Passer du duopole de la guerre froide à la « Triade » de la guerre économique n'est pas une voie royale pour sortir des logiques impériales, *a fortiori* pour avancer vers une régulation planétaire équilibrée. L'Europe n'aurait pas d'avenir, si sa seule ambition était de conforter sa place dans la « Triade » des grands centres économiques mondiaux.

L'Europe-puissance ou l'Europe-société ?

Si le terme *L'Europe-puissance* est retenu, il ne sera pas absurde de donner la priorité à l'intégration des marchés, selon des normes libérales strictes. Et le souci de l'homogénéisation politique, dans l'arène internationale, conduira à centrer les dispositifs politiques envisagés sur les structures de l'exécutif, Commission et Conseil européens. En revanche, si le terme *l'Europe-société* retient l'attention, à l'intégration étatique on préférera la diffusion des responsabilités en renforçant le rôle du Parlement européen, en élargissant l'initiative des associations, professionnelles ou non, en impliquant plus fortement les Parlements nationaux. Plutôt que l'agressivité commerciale possible, on valorisera les atouts humains, l'expérience des collectifs de travail, les traditions de mixité et de service public. Au bout du compte, la voie confédérale semblera alors plus pertinente que la voie fédérale, en installant la négociation comme méthode dominante de régulation. Si, à tous les niveaux, la communauté des peuples d'Europe finit par l'emporter sur leur distinction, alors il sera toujours temps de suivre plus nettement la piste de l'intégration institutionnelle, et de reporter à l'échelle planétaire la recherche des confédérations.

Choisir entre la nation, l'Europe et le monde n'a pas grande signification. À bien y réfléchir, dans tous les espaces sans exception la même philosophie devrait désormais l'emporter : assurer la primauté des projets sur les institutions ; de l'implication des acteurs sur les structures ; des cultures sur les appareils. Faut-il « défendre » la nation ? En fait, elle ne se défend pas à proprement parler : elle se transforme. À toutes les échelles de la vie sociale, du local jusqu'au planétaire, la question la plus centrale est celle-ci : quelle société voulons-nous construire pour un véritable développement humain ? Je ne crois pas que la disparition des nations soit un préalable pour y répondre. Au contraire, je crains la mondialisation des marchés financiers et du libéralisme « pur ». Mais on ne combattra pas cette mondialisation-là au nom de la nation. C'est plutôt au nom d'une conception humaine, moderne et progres-

siste de l'universel que l'on contrecarrera l'universalisation mortifère du capital. Cela suppose le respect mais non la sacralisation de la nation.

Notes

1. Ephraim Nimmi, « Marx, Engels ans the National Question », *Science & Society*, 1989.
2. Michael Löwy, *Patries ou planète ? Nationalismes et internationalisme*, de Marx à nos jours, Cahiers libres, Éditions Page deux, 1997.
3. J'ai essayé de développer ces idées dans *Faut-il défendre la nation ?*, La Dispute, 1998.
4. Samir Amin, *L'Éthnie à l'assaut des nations. L'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, L'Harmattan, 1994.



Les chemins de l'universalisation

par Lucien Sève*

Le souffle historique du *Manifeste* culmine dans l'appel universaliste : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Appel exempt d'arbitraire : chez Marx, le mot d'ordre n'a pas pour habitude de ressortir au vœu idéaliste, il part toujours du mouvement réel. Si le combat communiste doit se vouloir universel, c'est que le mode de production capitaliste qu'il s'agit d'abolir se distingue lui-même de tous ses devanciers par sa puissance d'universalisation. Universalité extensive : renversant toute barrière, le capital tend d'emblée vers le marché mondial et l'interdépendance de toutes les nations. Universalité extensive : renversant toute barrière, le capital tend d'emblée vers le marché mondial et l'interdépendance de toutes les nations. Universalité intensive aussi : courant sans trêve vers le meilleur taux de profit, il pousse au développement illimité de la force productive qui rentabilisera toutes les activités humaines. Cette vocation universelle est au principe du rôle révolutionnaire que *Le Manifeste* reconnaît au capitalisme dans l'histoire. Mais en même temps les antagonismes dont il est porteur contrecarrent violemment l'universalité qu'il propage : sous le règne du capital, pas de richesse sans océan de misère, d'ordre sans déferlement d'anarchie, de création sans

---

* Philosophe.

monceaux de destruction. Aussi Marx et Engels voyaient-ils dans son fossoyeur à leurs yeux désigné, le prolétariat, humanité déjà sans patrie comme sans patrimoine, la classe qui mènera jusqu'à son terme émancipateur l'universalisation largement engagée : « L'Internationale sera le genre humain ».

L'argent, seule mesure

À travers l'œuvre ultérieure de Marx, on peut suivre à la trace son constant effort pour approfondir cette dialectique d'universalisation. J'en résume à grands traits les acquis. D'où provient la tendance lourde de l'histoire vers l'universalité ? Avant tout, jusqu'ici, de la régulation de échanges par le temps de travail social, substance de cette valeur abstraite que matérialise l'argent. Trouvant ainsi une mesure commune, travaux et biens commencent d'être arrachés à leur particularité pour être posés en éléments de l'universelle richesse. Mais dans ce processus dont la puissance se déchaîne lorsque l'argent acquiert la forme-capital, l'universalité n'existe directement qu'en lui : seul il peut tout acheter, puis tout réguler. D'où l'invincible tendance à un renversement d'immense portée : de moyen des échanges qu'il était, l'argent devient but en soi dans l'insatiable thésaurisation marchande, puis la valorisation sans rivage du capital. Ainsi travaux et biens ne commencent-ils à s'universaliser concrètement que pour voir leur universalité s'enfermer dans une réalité particulière, par une aliénation où la valeur d'usage est drastiquement subordonnée et même sacrifiée à l'accumulation de son contraire. Aussi ne pourront-ils atteindre à l'universalité plénière qu'en s'émancipant de cette transitoire concrétion sociale qui, après avoir été le stimulant féroce du travail humain, finit par en devenir sous les espèces de la finance, le plus étouffant des carcans. L'heure vient d'un mode de régulation post-capitaliste et même post-marchand où le travail individuel sera posé directement comme social, la richesse universelle se mesurant sans détour à la force productive développée de chacun et de tous.

Cette analyse économique recèle un acquis philosophique majeur, au-delà même des riches indications de Hegel. Dans les *Gründrisse*, Marx accomplit un pas décisif : *l'universel comme tel* peut en venir à être une réalité matérielle *particulière* – ainsi le capital déposé dans les banques pour tous usages. Voilà qui éclaire singulièrement les voies historiques de l'universel. Dans un processus seulement commençant, il ne peut guère émerger que sous la forme bornée d'un particulier, point d'appui pour l'universalisation plus poussée des réalités particulières. Mais par là leur universalisation se trouve confisquée autant que favorisée. À mesure que mûrit le procès d'ensemble, cette aliénation se fait de plus en plus anachronique. Le moyen s'instituant fin en soi devient l'obstacle à dépasser pour avancer vers une plus concrète universalité

où chaque particulier devienne *en lui-même* universel, valant pour tous à l'égal de tous. Savoir catégoriel lui-même de portée universelle pour penser les processus globaux de tous ordres. Ainsi la philosophie, élaboration particulière de l'universel, a longuement universalisé les savoirs scientifiques particuliers. Puis est venue l'heure où les sciences ne pouvaient avancer sans rejeter la tutelle des philosophies, sous condition d'intérioriser tout le savoir universel qu'elles recouvrent, s'élevant alors elles-mêmes au niveau de « sciences théoriques », comme disait Engels, rendant superflue toute philosophie « indépendante ». Tâche aujourd'hui encore largement inachevée.

L'Union soviétique ou la confiscation de l'universel

Difficile de ne pas voir combien, toutes choses inégales d'ailleurs, cette logique concerne l'histoire du combat pour dépasser le capitalisme. Qu'il y ait eu l'absolu besoin d'un universel particulier – l'Internationale – pour amorcer l'universalisation de la conscience et de l'organisation de classe tombe sous le sens. Mais dès le départ, Marx a grand souci que ne s'amorce pas par là une aliénation du mouvement – c'est ce que dit aussi la formule fameuse : « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » L'histoire des successives Internationales ne marque-t-elle pas cependant la virulence répétitive de ce péril ? Renvoyant à l'utopie la croyance en une révolution simultanée des grands pays capitalistes, 1917 en particulier a confirmé à quel point l'universel n'avance qu'à travers le particulier : le socialisme fut d'abord l'affaire d'un seul pays. Et ici encore la particularisation de l'universel – dans l'Union soviétique, la IIIe Internationale, le marxisme-léninisme – s'est avérée durant toute une époque fortement productive, de la formation des partis communistes et de la diffusion de la culture marxiste à l'essor des luttes anticapitalistes et anticolonialistes. Mais en même temps s'est de plus en plus affirmée la très pernicieuse tendance de l'universel particularisé à se convertir de moyen émancipateur en fin aliénante, réclamant la subordination, voire le sacrifice de l'autonomie responsable à la discipline envers un centre qu'on ne discute pas, des initiatives pertinentes en chaque pays aux vues stratégiques d'un seul, de la multiple recherche prospective à un modèle prêt-à-porter de socialisme... Que cette confiscation ait perduré longtemps même après l'officielle dissolution de la IIIe Internationale n'est pas pour peu dans la mortelle involution du mouvement.

Le genre humain sera « l'Internationale »

La question de l'universalité ne se pose pas moins comme jamais. Le capital imprime lui-même cette dimension à tous nos antagonismes. Nous commençons à vivre très concrètement l'universalité des possibles technologiques comme des aspirations individuelles, mais nous connaissons aussi la dérégulation généralisée qui met les hommes en miettes, et la mondialisation qui ravage la planète, quand les moyens sont là de faire tout le contraire. À son tour, une nouvelle exigence d'universalité s'empare de ceux qui veulent un effectif dépassement du capitalisme. Le moins qu'on puisse dire est qu'il y a manque à cet égard. Mais ce manque n'est pas celui de l'état de choses qui a sombré avec le mur de Berlin et le PCUS. Il réside bien plutôt dans tout ce que ce passé n'a pas appris ou a désappris aux forces de transformation sociale : l'échange pleinement libre des expériences et points de vue, l'élaboration authentiquement concertée d'objectifs et d'interventions, dans la complète indépendance de partenaires également responsables. L'universalisation des réalités et des consciences est désormais bien trop prononcée pour supporter d'être confisquée par quelque pouvoir particulier. C'est une démocratie directe de la coopération entre tous qu'il s'agit de construire.

« L'Internationale sera le genre humain » : dans le sens où elle a trop souvent été prise – l'Internationale *fera* le genre humain –, la formule me paraît caduque. Vouloir la ressusciter relèverait de l'utopie régressive. N'est-elle pas aujourd'hui à inverser ? La tâche est d'avancer sans attendre quelque lendemain vers un monde où c'est le genre humain lui-même qui *sera* l'« internationale », humanité partout humaine à part entière. On n'internationalisera les choses dans la lutte anticapitaliste qu'en se refusant à chosifier l'international.

Remarques féministes

Frigga Haug*

La relecture aujourd'hui, du *Manifeste communiste*, ce texte à l'impact international, est, parmi d'autres, une expérience troublante. Elle pénètre de mélancolie et d'amertume vos rêves nocturnes. De si nombreuses espérances furent frustrées, qui aujourd'hui sont transformées en leur contraire par le néolibéralisme. Certaines des revendications révolutionnaires avaient, entre-temps, été satisfaites par des politiques réformistes : transport public, éducation gratuite pour tous, impôt progressif, du moins, dans certains pays. Elles sont aujourd'hui, renversées par les politiques néolibérales.

D'autre part, *Le Manifeste* contient trop de phrases trop arrogantes, montrant déjà le mépris de tout ce qui ne cadrait pas avec la politique hégémonique d'organisations ouvrières et de théoriciens, lesquels attaquaient ceux, rapidement étiquetés comme déviants, qui étaient utopistes, réformistes, socialistes petits-bourgeois, et parmi eux les féministes, de quelque manière différents.

Il est très clair que les femmes sont absentes du *Manifeste*, car le mouvement qu'il proclame est supposé masculin, d'hommes au poing brandi, et il

---

* Philosophe, Professeur d'Université (Berlin).

est aussi clair que le langage du *Manifeste* est mâle. Cela est-il dû au code linguistique de l'époque, et dans ce cas serait-il aisé de le remplacer par un langage plus conscient ?

Beaucoup trop de masculinité

Il est toujours fâcheux de lire certaines de ces phrases qui sont encore plus ouvertement mâles que celles auxquelles nous ont accoutumées les mouvements ouvriers.

Il y a la bourgeoisie : « Mais la bourgeoisie a non seulement forgé les armes pour sa propre mort ; elle a aussi engendré les hommes pour brandir ces armes – les travailleurs modernes, les prolétaires. »[1] Nous pourrions rétorquer que ces « hommes, travailleurs, prolétaires » sont des métaphores de la classe. Mais cette générosité d'interprétation est rapidement contredite par le paragraphe suivant :

« Mais vous les communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes ! hurle en chœur la bourgeoisie.

« Le bourgeois ne voit en sa femme qu'un simple intrument de production. Il entend dire que les instruments de production seront exploités en commun, et naturellement, il ne peut en tirer d'autre conclusion que celle selon laquelle les femmes partageront le même sort : être mises en commun. »

Même si nous admettions que c'est seulement la bourgeoisie qui traite les femmes (et aussi les ouvriers mâles) comme des objets, nous découvririons par la suite que les communistes gardent le même point de vue. Le texte poursuit :

« Il (le bourgeois) ne soupçonne même pas qu'il s'agit d'en finir avec le statut des femmes en tant que simple instrument de production. »

À la différence des ouvriers, les femmes ne se libèrent pas elles-mêmes, elles seront libérées, leur statut sera amélioré par la lutte des ouvriers mâles contre la bourgeoisie. Serait-il possible d'introduire les femmes comme sujets historiques dans la perspective stratégique, bien qu'elles ne comptent pas dans l'analyse historique ? Et nous n'avons aucune idée de la manière dont elles sont arrivées à cette condition opprimée d'instruments de production – évidemment indépendamment de leur position de classe – c'est-à-dire les femmes bourgeoises aussi bien que les autres.

Les phrases suivantes enterrent cet espoir :

« Du reste, rien n'est plus grotesque que l'indignation vertueuse de nos bourgeois prétendant que les communistes instaureraient ouvertement et officiellement la communauté des femmes. Les communistes n'ont pas besoin d'introduire la communauté des femmes, elle a presque toujours existé.

« Nos bourgeois, non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles des prolétaires, sans parler de la prostitution officielle, trouvent un singulier plaisir à débaucher leurs épouses réciproques.

« Le mariage bourgeois est en réalité la communauté des femmes mariées. Tout au plus pourrait-on accuser les communistes de vouloir mettre à la place d'une communauté de femmes hypocritement dissimulée, une communauté franche et officielle. »

Aucune de ces phrases ne nous permet de parler, d'agir, de penser, autrement que du point de vue paternaliste apitoyé d'un assistant bienveillant, envers un groupe souffrant. En ce qui concerne les femmes, même l'expression « *communauté* » acquiert une signification étrange ; et nulle part les femmes ne sont actives : elles sont ou trompeuses ou calculatrices, au lieu d'être des sujets désirant et luttant. Et cela en dépit des preuves considérables fournies par la littérature de l'époque concernant des femmes qui prennent plaisir à séduire mutuellement leurs époux, et même à agir contre l'intérêt de leurs époux.

La façon dont est abordé le problème n'est pas sans conséquence pour les perspectives de la lutte des classes. Le premier aperçu, selon lequel le mariage bourgeois est l'union de deux comptes en banque, une question de négoce économique, caché sous un voile sentimental, est complètement oublié. Au lieu de cela, la critique se porte sur le terrain de la morale, et la perspective est rétrécie : à la place d'une communauté dissimulée des femmes, il faudrait une communauté ouvertement légalisée, mais cela reste une action mâle. Il n'y a même pas la moindre idée du rôle des femmes dans la reproduction humaine, et donc du rôle des rapports de genres dans la reproduction des rapports sociaux.

La critique du langage comme critique de la théorie

Au sein du mouvement féministe, on a l'habitude de modifier les désignations unilatéralement masculines par l'addition de terminaisons féminines ou de pronoms. Ce n'est pas parce que le changement de langage changerait l'oppression des femmes, mais parce que le silence autour des femmes devient scandaleux. Cela diffère selon les différentes langues, mais de toute façon, nous avons l'expérience de la généralisation du masculin dans tous les langages que je connais.

Est-ce qu'une telle amélioration du langage du *Manifeste communiste* le rendrait moins négatif vis-à-vis des femmes ? Essayons donc dans les phrases citées :

« Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort, elle a aussi engendré les hommes (et femmes) qui manieront ces armes – la classe ouvrière moderne – les prolétaires. »

En ajoutant « *femmes* », cette phrase gagne en vitalité car elle présume naturellement que les femmes luttent aussi, mais elle fait apparaître la maladresse de la métaphore de la procréation, et ainsi, nous enseigne qu'il y a une sorte de masculinité abstraite incluse dans cette métaphore ; mais ça ne change pas vraiment le sens de la phrase.

Abordons un autre des paragraphes cités plus haut :

« Nos bourgeois(es), non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles (*les époux et les fils*) des prolétaires, sans parler de la prostitution officielle (des *deux sexes*) trouvent un singulier plaisir à débaucher leurs époux et épouses réciproques. Le mariage bourgeois est en réalité un système de communauté des épouses (*mariage de groupe*). Tout au plus, pourrait-on accuser les communistes de vouloir substituer un « *mariage de groupe* » ouvertement légalisé de communauté de femmes, à un système « hypocritement dissimulé. »

Cette nouvelle phrase est à la fois plus réaliste et étrangement moins scandaleuse, une fois que les femmes sont incluses. Dès que les hommes partagent ce même destin, celui-ci apparaît moins humiliant. Cette dernière correction au niveau du langage démontre que le problème n'est pas seulement d'ordre linguistique, mais la modification linguistique rend évident le manque d'analyse théorique de la question du féminisme. Nous pouvons admettre que l'ensemble social ne peut pas être compris tant que ce qui est spécifiquement masculin prétend parler au nom du général. Pour comprendre les rapports sociaux nous devons inclure la compréhension des rapports de genre (genre-rapport).

Les rapports de genre

Le Manifeste communiste inclut une analyse condensée du développement historique du mode de production capitaliste, selon lequel toute l'histoire de la lutte des classes est simplifiée en deux classes antagonistes, l'une de celles-ci créée par l'autre, lui est insupportable.

« Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est l'agent inconscient et involontaire, remplace l'isolement des travailleurs résultant de leur concurrence, par leur union révolutionnaire dans l'association. Le développement de l'industrie moderne sape les fondations sur lesquelles la bourgeoisie a établi son système de production et d'appropriation. La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables. »

Naturellement, nous savons que toute cette prédiction était fausse, mais le développement actuel du néolibéralisme ne nous permet pas de nous moquer de telles erreurs. Voyons plutôt, si la non-inclusion des femmes et des

rapports de genre est la raison des erreurs du *Manifeste communiste*, ou du moins y a contribué.

Les analyses suivantes du *Manifeste* méritent une réflexion plus poussée ;

– Le procédé consistant à simplifier les rapports de classe en deux classes élémentaires à une échelle mondiale :

« Cependant le caractère distinctif de notre époque, l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classe. La société entière dans son ensemble se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement, la bourgeoisie et le prolétariat. »

Alors, repensons cette théorie des deux classes.

– L'affirmation selon laquelle la famille bourgeoise est basée sur le capital, tandis que le prolétaire est, soit contraint de vivre sans famille, soit, puisqu'il est privé de propriété, ses rapports avec sa femme et ses enfants n'ont plus aucun élément commun avec les rapports familiaux bourgeois, conduit à l'idée que ni l'oppression des femmes, ni la domination sur elles n'existaient dans la famille prolétaire.

– Vient ensuite l'idée que le mouvement prolétarien est le mouvement de l'immense majorité, indépendant et conscient de lui-même, et dans l'intérêt de l'immense majorité. Cette idée exprime la prolétarisation de la population entière.

– Puis, l'idée que le manœuvre moderne au lieu de s'élever avec le progrès de l'industrie, sombre de plus en plus en dessous des conditions d'existence de sa propre classe. C'est la théorie de la paupérisation.

– Et finalement, l'idée que la bourgeoisie a noyé les plus nobles sentiments... « dans les eaux glacées du calcul égoïste » et a dépouillé de leur auréole toute activité honorable et respectée et les a convertis en travail salarié. Cette idée est fortement liée à la théorie des deux classes. Mais elle est renforcée par l'idée que toutes les professions devraient obéir au principe de profit et calcul ; ceci sur l'ensemble du mode de production.

Discutons ces idées. Aujourd'hui, à la fin du deuxième millénaire, nous faisons l'expérience d'une soi-disant crise de la société du travail. L'influence de l'idée de la disparition du travail et de son remplacement par l'information comme nouvelle base de la société, a pour preuve la diminution du travail industriel et l'augmentation de toutes sortes de « petits boulots » indépendants ; de plus la pauvreté et la misère du tiers monde augmentent, mais une prolétarisation mondiale n'a pas eu lieu. On peut même douter qu'une société purement capitaliste à l'échelle mondiale soit concevable, c'est-à-dire une société fondée sur les deux classes, capitaliste-prolétaire.

La première à contredire cette idée a été Rosa Luxemburg. Dans son livre sur l'accumulation du capital, elle montre que Marx n'a jamais pu expliquer la reproduction élargie du capital, de l'accumulation et de la croissance avec

son modèle de deux classes, ou l'expansion du mode de production capitaliste à l'échelle mondiale. Il y eut toujours la nécessité d'autres modes de production et de consommation comme bases d'expansion. La réalisation de la plus-value dans une société avec uniquement des capitalistes et des travailleurs est une question insoluble. La poussée vers l'accumulation est contradictoire parce qu'elle oblige le capital à rechercher ses nouveaux marchés dans des environnements non capitalistes. Rosa Luxemburg cite Marx, dans le livre I du *Capital*, quand il écrit que c'est l'incorporation des deux bases de la richesse, la force de travail et la terre, qui donne au capital la force de s'étendre au-delà de ses frontières. Cette critique a été reprise par des féministes dans les années soixante-dix de notre siècle (Eva Senghaas-Knobloch, Maria Mies, Veronika Ennholdt-Thompsen, Claudia Von Werlhoff) qui ont ajouté à la paupérisation grandissante du tiers-monde, le sort des femmes, en étendant le même argument au travail de subsistance non payé des femmes, en tant qu'arrière-plan nécessaire au capital.

Quinze ans après, j'ai essayé d'argumenter sur la même base et élargir le débat à la question du rapport entre le mode de production et l'oppression des femmes. Je pars de l'existence réelle de plusieurs activités socialement nécessaires qui n'obéissent pas à la logique du profit. Elles sont généralement faites par des femmes.

Portant le regard sur une société où le développement et le progrès suivraient la logique de réduire le temps néssaire dans l'interêt du profit, nous pouvons voir que toutes les activités qui requièrent beaucoup de temps, sans donner une production marchande suffisamment importante, ont été marginalisées et négligées, de même que les gens qui les exerçaient. C'est spécialement le cas du temps consacré à élever des enfants, mais aussi d'autres activités de soins liées à la santé et à la préservation de la nature. Puisque ces activités sont aussi nécessaires à la survie des êtres humains, l'humanité est divisée en deux groupes, ceux qui peuvent supporter l'épreuve du marché, et ceux qui semblent n'être que partiellement humains et s'enfoncent au-dessous de l'humanité moyenne. On peut aisément constater la multiplication des tiers-mondes. Dans les pays industrialisés occidentaux, le développement est un peu plus compliqué. Les femmes, en majorité, ne peuvent pas vivre de façon indépendante, même si elles ont un travail salarié, elles ont besoin d'un fournisseur mâle, que nous avons déjà rencontré dans les écrits de Marx et d'Engels. Et naturellement une majorité des activités socialement nécessaires ne peuvent s'accomplir. Cela se traduit par dans l'augmentation régulière des crimes, de la consommation de la drogue et d'alcool, modèles de civilisation dans lesquels tout développement suit la logique de la réduction de temps et de la rationalisation voulue par le mode de production capitaliste. De cette façon, le développement des forces productives ne libère pas l'espèce humaine pour déployer toutes ses capacités, mais reste un sous-produit du développement industriel, ou bien demeure entre les mains des femmes.

Dans ce contexte, nous nous souvenons de l'idée que le prolétariat vit une forme de famille supérieure qui jouit de meilleurs rapports entre les époux, les épouses et leurs enfants. Mais dans le mode de production capitaliste, l'oppression des femmes est constamment reproduite dans le prolétariat. Les deux sexes sont agents de ces rapports de domination en général. Ceci est également valable pour le fournisseur mâle prolétaire qui dispose de la force de travail de sa femme, aussi bien que pour les femmes qui subissent, non seulement le gardiennage mâle comme si elles vivaient en régime féodal, mais ont même intérêt à reproduire cette situation en refusant de soutenir les révoltes qui pourraient mettre fin aux rapports salaire-travail de leurs époux. Les deux sexes reproduisent la famille privée qui essaie de participer à la richesse sociale autant que possible et qui ne tentent pas de se débarrasser de leurs chaînes parce qu'ils n'ont rien à perdre. Bien au contraire, ils ont de plus en plus à perdre, au moins dans les pays industrialisés occidentaux.

En analysant la reproduction du mode de production capitaliste, y compris les rapports problématiques de genre, on peut constater l'existence de forces importantes qui stabilisent les anciens rapports de production capitaliste. De ce point de vue, la prévision du Manifeste est complètement illusoire, en raison de l'omission des rapports de genre dans l'analyse du capitalisme et son développement.

Un manifeste du point de vue féministe

Que reste-t-il du *Manifeste communiste*, ou comment pourrions-nous d'un point de vue plus féministe, formuler un *Manifeste* aujourd'hui ?

Il serait sans doute également dirigé contre le mode de production capitaliste et l'asservissement des besoins humains et des modes de vie à cette fin.

Nous commencerions par une analyse du travail social total, et pas seulement du travail salarié industriel. En particulier, le rapport du travail socialement valorisant impayé ou non fait sera mis au centre de l'analyse. De cette manière, la question : « *quel monde nous avons à gagner ?* » serait en même temps la question : « *quel monde nous perdons ?* » Une société qui serait organisée de manière à ce que le libre développement de chacun soit la condition du développement de la société elle-même, garderait un but commun ; mais ce type de finalités inclurait aussi la question des ressources naturelles, de la nature humaine, aussi bien que de la nature environnante, et ferait de ces questions, le point central de la politique. La politique ne se réduirait pas à l'administration de la production, il y aurait même une association libre des producteurs, qui produirait les moyens de production sur une base égalitaire. La vie aussi détermine elle-même l'avenir, et pose une

deuxième fois la question du mode d'appropriation. L'une des erreurs les plus sérieuses du *Manifeste communiste* est l'idée qu'une société future pourrait naître à partir du développement des forces productives du travail associatif pour les moyens de vie. S'il avait inclu la question des femmes, il aurait montré qu'il y a davantage à faire dans une société humaine, que de produire les moyens de vie. C'est la vie elle-même qu'il importe de développer. Cette relation entre la vie elle-même et les moyens de vie construirait un projet éthico-politique au service du développement de la société.

Note

1. Cette phrase est retraduite par l'auteur, car l'édition anglaise a quelque peu neutralisé la masculinité germanique et remplacé « travailleur » par « classe ouvrière » et « engendré » par « amené à la vie ».

Cinquième partie

QUELS ACTEURS POUR QUELLE TRANSFORMATION POLITIQUE ET SOCIALE ?

Le Manifeste *situe le prolétariat comme l'acteur central de l'abolition du capitalisme. Qu'en est-il aujourd'hui ? Pour Patrice Cohen-Séat, la classe ouvrière n'est plus et ne sera plus hégémonique dans le salariat ; les transformations politiques et sociales doivent être pensées* avec et pour *l'ensemble de la société. Est-ce à dire que ces transformations ne pourraient se situer que dans le cadre du capitalisme ou revêtir des formes ethniques ou culturelles ? Cette vision est contestée par Boris Kagarlitsky qui y voit un abandon de la tradition sous prétexte de post-modernité ou d'obsession des mutations (Ellen Meiksins Wood). C'est en fait l'ensemble du projet émancipateur de la gauche qui se trouve questionné par la prégnance du modèle néo-libéral favorisant davantage la ploutocratie que la démocratie (Bogdan Denitch). Ce diagnostic doit également prendre en compte les mutations inédites des formes du travail et de l'activité humaine (Ricardo Antunes, Antoine Casanova) de même que l'expansion géographique du capitalisme qualifiée de mondialisation (Samir Amin). L'exigence se renforce d'une régulation de ce phénomène ainsi que d'une internationalisation des luttes (Michaël Löwy, Chittabra Majundar). Cette expansion du capitalisme amène à analyser plus profondément le sens des mouvements religieux et nationaux qui le contestent (Sadek Hadjeres). Il conduit aussi à relever des défis de développement tel celui de l'Afrique (Sémou Pathé Guèye).*

Quels acteurs pour quelle révolution ?

par Patrice Cohen-Séat*

Qu'elle ait été ou non fidèle à la pensée des auteurs du *Manifeste*, la représentation du processus de transformation sociale qui s'en est réclamée comportait une solide contradiction. D'un côté, dans une temporalité « longue », était supposé le dépérissement de l'État, c'est-à-dire la progressive disparition de sa fonction oppressive, rendue possible par la fin des sociétés et antagonismes de classe. C'était l'anticipation du «communisme », non comme un mouvement mais comme un état de la société, dont le « socialisme » pouvait dès lors être conçu comme la « phase inférieure ». Plus de conflits, plus de « pouvoir » : le « gouvernement des hommes » le cédait à « l'administration des choses ». L'État devenait inutile.

Mais de l'autre, dans une temporalité « courte », *a fortiori* dans le contexte de l'année 1848 où s'écrivait *Le Manifeste*, l'État était convoqué dans une fonction oppressive « révolutionnée ». La prise du pouvoir d'État était la condition par laquelle le prolétariat, minoritaire, imposait sa volonté libératrice à toute la société, à la bourgeoisie comme aux autres classes ou couches sociales nécessairement « conservatrices ». Il fallait donc bien non seulement

*Avocat, Président de l'Association Espaces Marx.

un pouvoir d'État, mais plus encore un État permettant d'assurer la « dictature » du prolétariat, centralisant pour cela entre ses mains tous les instruments de production.

Ainsi ces deux temporalités, visant respectivement pour l'une la tendance du développement d'une société libérée des antagonismes de classe, et pour l'autre les moyens de cette libération, proposaient deux visions contradictoires – inutile ou nécessaire – du rôle de l'État. S'y articulaient deux conceptions de la domination du prolétariat : l'une, liée aux conditions de l'époque, imposait la violence et le despotisme d'une classe minoritaire ; l'autre affirmait à l'inverse que, au contraire de tous les mouvements qui « ont été, jusqu'ici, accomplis par des minorités ou dans l'intérêt de minorités (,) le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité ». Ainsi *Le Manifeste* évoque-t-il à la fois « la conquête de la démocratie » comme « premier pas de la révolution ouvrière », et la nécessité que le prolétariat « s'érige par une révolution en classe dominante », et, comme classe dominante, qu'il « abolisse par la violence les anciens rapports de production ».

La classe ouvrière ne deviendra pas majoritaire

Historiquement, il en est résulté un monstre. La pensée politique issue du *Manifeste* s'arrangea de l'indication qu'il proposait : abolissant les anciens rapports de production, le prolétariat « abolit en même temps que ces rapports les conditions de l'antagonisme des classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination de classe ». La contradiction entre l'instauration de la domination de la classe ouvrière et sa propre abolition, entre les modalités de la subversion politique et la « conquête de la démocratie » incitait à penser l'État et la politique. Elle appelait la réflexion d'un processus. Mais la représentation qui prévalut assimila l'abolition de la propriété privée et l'étatisation du capital (objectifs explicites du *Manifeste*) à l'appropriation sociale des moyens de production et d'échanges ; et, supposés disparus les antagonismes de classes, la « dictature » du prolétariat devint modalité et condition de la libération sociale. La révolution fut ce moment qui donnait à la classe ouvrière la « suprématie politique » en concentrant tous les pouvoirs entre les mains de son avant-garde, le parti.

Ce point obscur de la pensée révolutionnaire permit de théoriser, sous le nom de socialisme, l'idée que la « phase inférieure » du communisme n'était pas un « dépassement » du capitalisme mais bien plutôt son contraire. On opposa prolétaire à citoyen ; démocratie «bourgeoise » à « prolétarienne » ; propriété publique à propriété privée. Le dépérissement de l'État se changea en son excroissance totalitaire. Bientôt la conception de la classe ouvrière

comme classe libératrice, celle des communistes comme porteurs de « l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique » se dégradèrent en assimilation de la politique à une science, en confusion du parti et de l'État, en négation de la démocratie, créant les conditions d'émergence des pires dictatures comme d'une nouvelle classe bureaucratique oppressive.

Mais cette représentation de la révolution et de ses acteurs pose un second problème. L'Histoire a en effet démenti Marx et Engels sur un point crucial : la classe ouvrière n'est pas devenue majoritaire, et elle ne le deviendra pas. Le développement du machinisme de la révolution industrielle a effectivement entraîné sa croissance numérique jusque dans la deuxième partie de ce siècle, créant les conditions d'un rapport de forces capital/travail dont sont issus les compromis sociaux et les équilibres d'après-guerre. Mais la révolution informationnelle, permettant l'objectivation dans la machine de fonctions intellectuelles, transforme le procès de production et les modalités d'un progrès devenu exponentiel de la productivité du travail humain. La fulgurante anticipation de Marx, prédisant que le travail deviendrait une « base misérable » d'accumulation, devient réalité, mais dans des conditions qu'il ne pouvait imaginer. Le travail change dans ses contenus, ses modalités et son organisation. Les frontières entre travail matériel et travail intellectuel, travail productif et improductif sont bouleversées. Les métiers évoluent, rapprochant des catégories sociales autrefois nettement séparées par leurs fonctions et leurs modes de vie, créant de nouvelles divisions parmi les salariés et au sein même des catégories qui constituaient historiquement la classe ouvrière. La forme même du salariat est en crise. Orientés par la logique du capital, ces processus conduisent à une extension de l'exploitation, sous des formes diverses, à des couches sociales de plus en plus nombreuses. L'exigence de rapports nouveaux d'association et de coopération qui constituait la classe ouvrière comme seule classe révolutionnaire tend à devenir celle de toute la société.

Une démocratie en permanent développement

C'est donc dans ces conditions nouvelles que doit être pensé un processus moderne de transformation sociale et envisagés ses acteurs. La diversification des formes d'exploitation, de domination et d'aliénation capitalistes appelle une égale diversité des luttes, de leurs formes et de leurs contenus. Dans l'entreprise, naturellement, mais aussi dans tous les domaines, sur toutes les questions et pour toutes les catégories affectés par la logique exacerbée du capitalisme en crise : luttes de jeunes, féministes, antiracistes, écologistes, éthiques, luttes pour le logement, la santé, la culture, luttes pour la paix, la démocratie, l'égalité, la dignité humaine, etc., luttes à l'échelle nationale et internationale. Toutes deviennent des éléments essentiels de contestation de

la domination du capital, contribuant chacune à sa façon à ouvrir un chemin vers une société d'émancipation humaine.

Sans doute ces luttes ne peuvent plus être comprises comme l'antichambre de la domination d'une classe homogène qui imposerait le jour venu sa suprématie politique en confiant à une « avant-garde » le pouvoir d'État. Mais elles ne sauraient se développer et faire reculer la logique et les dominations capitalistes sans s'articuler les unes aux autres, sans converger dans un processus de transformation sociale prenant progressivement conscience de lui-même, donc la dimension d'un projet politique. Il s'agit donc de penser le rapport au politique non pas d'une classe, mais, dans la lutte contre la classe capitaliste, d'un « mouvement social », entendu comme les formes d'expression et de mobilisation des forces qui, dans la société, aspirent de façons diverses et éventuellement contradictoires au progrès social et à la libération humaine.

La « conquête de la démocratie » devient alors non le « premier pas de la révolution ouvrière », mais la clef d'un processus en permanent développement qui doit permettre de faire reculer les pouvoirs du capital dans une société et un mouvement durablement – à tout le moins – traversé de contradictions et de conflits. En ce sens devient sans objet la vieille opposition entre droits politiques et droits sociaux, libertés « formelles » et « réelles ». L'Histoire a montré qu'elle ne conduisait pas à dépasser dominations et aliénations, mais à les reproduire différemment, aggravées par la régression que constituait la suppression des libertés politiques. Là aussi, il ne s'agit pas de faire « le contraire » du capitalisme mais de le dépasser, d'aller beaucoup plus loin dans le développement de tous les droits et toutes les libertés afin d'inventer une démocratie de nouvelle génération.

Élargir l'espace public

La question du « débouché politique du mouvement social » apparaît alors comme une question mal posée, réfléchissant à l'ancienne une séparation entre luttes et politique uniquement articulés par la prise du pouvoir d'État. « La révolution », au sens qu'a pris ce mot, en France tout particulièrement, lorsque la bourgeoisie l'a conquise, n'aurait rien été si celle-ci n'avait, dans un processus long qui précède et dépasse le moment révolutionnaire, imposé un système de pouvoirs qui organise sa domination, et dont les clefs résident dans sa domination sans partage sur les pouvoirs de l'argent et du savoir. C'est contre les murs de ces bastilles modernes que butent en dernière instance toutes les aspirations sociales. S'y attaquer, on le sait aujourd'hui, ne peut se faire seulement « d'en haut », mais exige de disputer tous les pouvoirs au capital, c'est-à-dire de conquérir des droits sur tous les terrains, à commencer

par ceux de l'entreprise, de l'économie et de la finance. Ainsi s'élargira l'espace public à toutes les matières d'intérêt commun, sans exceptions, soumettant tous les pouvoirs aux règles d'une démocratie renouvelée.

L'État n'en demeure pas moins un lieu de pouvoir essentiel, notamment en ce qu'il organise et garantit le « système des pouvoirs » dans toute la société, et traduit au niveau le plus général les rapports de force et les conflits. Mais l'objectif fondamental de conquête de pouvoirs dans toute la société conduit à une autre conception de l'activité politique et des partis. Non pas cantonnés à la prise ou à l'exercice du pouvoir d'État – pérennisant la coupure élite/peuple, dominants/dominés –, mais favorisant et éclairant à tous les niveaux les liens entre aspirations et revendications d'un côté, droits et pouvoirs de l'autre, enjeux locaux ou sectoriels et questions nationales ou internationales. Cela appelle une transformation profonde des fonctions et donc des formes d'organisation des partis.

Revenir à la tradition marxiste

par Boris Kagarlitsky*

Après les événements de 1989-1991 le socialisme marxiste, qui quinze ou vingt ans auparavant paraissait d'une force si réelle, est redevenu un spectre. Des tentatives constantes, incluant les efforts des exorcistes professionnels, ont été depuis lors entreprises dans le but de laisser Marx de côté. Mais, le spectre demeure.

Jacques Derrida, dans son livre polémique *Spectres de Marx*, proposait à ses lecteurs de se souvenir du *Manifeste communiste*, écrit en 1848.

« Aujourd'hui, près d'un siècle et demi plus tard, nombreux sont ceux qui, partout dans le monde, paraissent aussi angoissés par le spectre du communisme, tout aussi convaincus qu'il ne s'agit là que d'un spectre sans chair, sans réalité présente, sans effectivité, sans actualité, d'un spectre prétendument dépassé. Ce ne fut qu'un spectre, entend-on partout aujourd'hui ; une illusion, un fantasme, un fantôme, (« Horatio saies, "tis but our Fantasie", and will not let beleefe take hold of him »). Soupir de soulagement encore inquiet : faisons en sorte qu'à l'avenir il ne revienne pas ! Mais au fond, le spectre, c'est l'avenir ; il est toujours à venir, il se présente comme ce qui pourrait venir ou

*Collaborateur à l'Institut de politologie comparée à Moscou.

revenir ; à l'avenir, disaient les puissances de la vieille Europe au siècle dernier, il faut qu'il ne s'incarne pas. Ni en public ni en secret. À l'avenir, entend-on partout aujourd'hui, il faut qu'il ne se réincarne pas : on ne doit pas le laisser revenir puisqu'il est dépassé[1].

Plus apparaissent vivantes les idées de Marx, plus est naturel le désir de l'enterrer. Personne ne bouge pour « enterrer Hegel » ou réfuter Voltaire, parce qu'il est clair, même sans cela, que le hégélianisme et les idées voltairiennes appartiennent au passé. Les idées des philosophes du passé ont été dissoutes dans des théories modernes. Cela n'est pas arrivé avec Marx. Cela ne peut pas arriver parce que la société qu'il analysa, critiqua et rêva de changer, existe. La fin du marxisme ne peut survenir qu'avec la fin du capitalisme.

Les conclusions inflexibles, catégoriques du grand économiste produisent un malaise ; elles embarrassent ceux qui cherchent un compromis avec l'ordre capitaliste et poursuivent des politiques flexibles et modérées. En dernière analyse, ces conclusions constituent un jugement éthique de ces individus.

Le désir de réviser Marx

C'est pour cela que le désir de réviser Marx est né presque simultanément avec l'apparition des partis parlementaires de travailleurs. Pour devenir modéré, le socialisme doit passer par le révisionnisme. Si Marx appartient au passé ses conclusions rigoureuses ont perdu leur signification morale pour la société contemporaine. Tout ce qui reste du socialisme historique est un ensemble de valeurs générales, que chaque personne est libre d'interpréter comme elle l'entend.

Il est évident que le capitalisme change, et il est donc superflu de se battre contre lui en brandissant des citations tirées des livres écrits au siècle passé. Ni la modération, ni le compromis ne sont des péchés par eux-mêmes. Dans des conditions politiques particulières tout parti sérieux est enclin à devoir chercher des compromis. En politique on ne doit pas négliger de prendre en compte le rapport des forces.

Mais les gens bâtissent avec leurs pratiques des idéologies à leur façon, et transforment les justifications des actions présentes en l'idéologie du futur. Cela veut dire qu'une conjoncture défavorable pour nous est transformée en un état idéal, une déviation forcée en une stratégie éclairée, et la faiblesse tactique devient impuissance stratégique, tandis que l'objectif du mouvement au lieu d'être la transformation de la société devient celui d'une adaptation à elle.

Il y a une saveur de comptabilité commerciale dans le terme même de « révisionnisme ». Nous ne songeons pas ici à repenser, voire à critiquer, le

marxisme, sinon à propos d'un calcul mécanique des disponibilités de la théorie, des « actifs » et « passifs » de la doctrine. Partant de là, quelques « valeurs » restantes pourraient être utilisées, tandis que les produits idéologiques périmés sont mis au rancart en tant que déchets. Par cette rigidité et « concrétisation » les révisionnistes sont très proches des orthodoxes aux vues les plus étroites. La seule différence tient à ce que ces derniers s'accrochent à chaque point de l'idéologie, cherchant à démontrer, comme quelques économes âgés, qu'il faut absolument le conserver dans la demeure au cas où il pourrait servir. Les idéologues révisionnistes cherchent à vider les locaux, écartant aussi vite que possible tout ce qui leur semble « superflu ».

La méthode analytique du révisionnisme devrait plutôt être appelée descriptive. Comparant la description de tel ou tel phénomène dans le marxisme classique avec la réalité moderne, les révisionnistes affirment, assez raisonnablement, qu'il y a des différences. Une fois celles-ci établies, l'étude arrive à son terme, car les différences sont perçues comme autant de motifs de rejeter les conclusions de Marx. Plus précisément, il ne s'agit pas là d'une analyse, mais tout simplement une pensée superficielle. Le problème c'est que la réalité continue de changer. Les faits et les processus décrits par les révisionnistes s'évanouissent à leur tour dans le passé, laissant leurs conclusions soumises aux doutes.

Historiquement, le discours révisionniste a été très important pour le développement de la pensée socialiste. Le révisionnisme de Bernstein a été un point de départ pour Lénine, Trotski, Gramsci et bien d'autres. Les débats sur la pertinence du marxisme reviennent périodiquement et les dernières révisions marquent la proximité d'une inflexion dans l'histoire du mouvement et de la pensée socialistes. Ces débats témoignent sans conteste de la crise du marxisme, ou de ces interprétations dominantes, en incluant celles révisionnistes.

Depuis qu'au milieu des années 1980 l'école soviétique officielle a rejeté ses anciennes approches orthodoxes, nombre d'auteurs ont essayé de résumer les conclusions générales du révisionnisme et de lui fournir un appui théorique. Vladislav Inozemtsev écrit qu'en Occident pendant le XXe siècle « les bases internes du système social se sont régénérées elles-mêmes de manière fondamentale, quelquefois vers une plus grande extension où les tourbillons des révolutions et des guerres civiles ont pénétré ». Selon Inozemstev, « après la Grande Dépression et la Seconde Guerre mondiale, la société occidentale a subi des changements qui, bien que non perceptibles par l'observateur superficiel, ont amené ce *socium*, vers le milieu des années 1960, au-delà des limites du système capitaliste ». On disait que la société occidentale était entrée dans une phase de transition et que les changements qui suivraient auraient lieu « d'une façon évolutive »[2].

Durant cette évolution, tous les objectifs du socialisme marxiste seraient parachevés, mais sans bouleversements, sans lutte de classes, sans expropria-

tions ou autres désagréments, quoique non sans conflits sociaux et politiques, dont les auteurs, même les plus modérés, ne niaient pas la possibilité.

Cette référence aux années 1960 est très significative dans un livre paru dans les années 1990. L'œuvre ne contient pas d'analyse du néo-libéralisme ni des réformes en Europe de l'Est, bien qu'il serait invraisemblable que l'auteur, qui vit en Russie, ait pu manquer d'observer ces phénomènes sur place. Ici le problème n'est pas l'oubli mais la méthodologie. Une telle argumentation est caractéristique d'autres auteurs aussi. Reconnaissant les services rendus par Marx à l'histoire de la pensée sociale, I. K. Pantin, l'éditeur de *Polis*, le journal académique bien connu, écrit :

« La suite de l'histoire a montré, cependant, que plusieurs problèmes de la société bourgeoise signalés par Marx ont commencé à être résolus avec le développement de la production capitaliste (augmentation des salaires, accroissement de la consommation de masse, législation sociale, unification du capital et des forces de gouvernement aux niveau national et international, intervention de l'État dans l'économie, et autres). De plus en plus souvent il faut reconnaître que les critères de la critique marxiste du capitalisme, correspondent plus au passé qu'au présent, sans parler du futur »[3].

Les changements réels subis par le capitalisme occidental dans les années 1960 ont été perçus par les écoles révisionnistes comme la fin du capitalisme traditionnel. Bernstein observant les changements qui ont eu lieu dans la société occidentale à son époque réagissait de façon similaire, en s'abstenant toutefois – et mettons ceci à son crédit – de tirer les conclusions aussi simplistes que celles soutenues par des écoles révisionnistes plus récentes.

Hélas, pendant qu'ils décrivaient la « nouvelle réalité » aucun des révisionnistes ne remarquait comment elle vieillissait. L'État-Providence commença partout à restituer ses conquêtes. Les mécanismes du marché commencèrent à s'affranchir de toute forme de régulation, sur le plan national comme international, tandis que la propriété privée était confirmée comme un principe sacré et universel.

Le masque progressiste et moderne du néo-libéralisme

Les modifications technologiques ont donné naissance non pas à « l'économie de libre créativité » mais à « l'économie de la force de travail pas chère ». L'intensité de l'exploitation a augmenté. La dépendance des travailleurs vis-à-vis des patrons s'est mise à croître et les salaires ont diminué, pas seulement dans les pays en développement et les États anciennement communistes, mais aussi à partir du milieu des années 90 dans de nombreux pays occidentaux.

Les théoriciens révisionnistes ont préféré ignorer le néo-libéralisme ou le présenter comme un phénomène passager dont le seul effet serait de rendre plus complexe le développement, généralement harmonieux, de la société. Mais le néo-libéralisme n'est pas un « zigzag du développement » ni une erreur des hommes politiques ; il est la voie principale de l'évolution du capitalisme. Son essence réside dans le fait que la société bourgeoise ne peut plus se permettre de maintenir les avancées sociales des décennies précédentes. Bien que les sociaux-démocrates aient correctement noté que le volume des ressources que la société alloue pour résoudre ses problèmes sociaux a considérablement augmenté par rapport aux années 1960, ceci ne modifie pas la donnée principale : à mesure que le capitalisme accentue son caractère de système mondial, il est inévitable qu'il devienne à la fois plus rude et plus insouciant.

La vague réactionnaire apparue après 1989 se différencie des précédentes par ce qu'elle a réussi à paraître comme « progressiste » et « moderne ».

L'historien britannique Willie Thompson constate que dans le jargon socialiste les termes « de gauche » et « progressiste » sont devenus virtuellement synonymes. L'idée de progrès a dominé la conscience moderne, et l'idéologie et la pratique de la gauche ont été perçues comme l'expression la plus cohérente de cette idée. De là résulte que « la gauche, au sens très large, tendait, sauf pendant les années d'ascension du fascisme entre 1933 et 1942, à s'accorder avec le mouvement culturel et à établir les normes en politique ; la droite, malgré les quelques actions réussies qu'elle conduisait, paraissait être en permanence sur la défensive, ou forcée, après 1945, d'adopter le dicton "si vous ne pouvez pas les battre, rejoignez-les". La conviction que l'Histoire est du même côté que soi-même peut être un mythe de consolation, et il est significatif que cette forme de consolation était laissée à la gauche pendant que la droite n'avait recours qu'à la nostalgie »[4]. Toutes ces choses changèrent radicalement à partir du milieu des années 1980. Pour la première fois depuis le XIXe siècle la bourgeoisie s'est dotée d'une idéologie agressive. Le néo-libéralisme a réussi à se faire passer pour une force aidant la modernisation et le dynamisme, accusant les travailleurs, la gauche et les syndicats de conservatisme, d'hostilité au progrès technique et de sacrifice de l'avenir sur l'autel de la prospérité immédiate et « des privilèges ». En même temps la confiance dans le progrès a été ébranlée. Les critiques post-modernes, féministes, environnementalistes du courant idéologique principal n'avaient pas à la base une conception plus radicale du progrès, mais un doute profond sur le progrès même.

Ces constats procèdent d'un réexamen naturel et compréhensible de l'expérience historique du XIXe et du XXe siècles[5]. Mais pour la gauche ce changement de modalité dans la société fut catastrophique. « Avec ce décalage dans les perspectives la citadelle culturelle centrale de la gauche est tombée entre les mains de ses ennemis, et avec des conséquences bien plus désarmantes

que celles de toute autre déroute spécifique que la gauche ait pu subir sur le plan politique »[6].

Ainsi que les théoriciens du Parti du Socialisme Démocratique (PDS) allemand le remarquent, durant les années 1990, la propagande néo-libérale s'est arrangée pour décrire comme des obstacles à la modernisation et au progrès précisément ces structures et relations qui auparavant étaient citées comme preuves d'une nature « civilisée » du capitalisme[7]. Ceci est lié au fait que la période de réaction sociale à l'échelle mondiale a coïncidé avec un renouveau technologique. En soi, cela n'est pas nouveau, cette période présente des similitudes avec la situation existant dans la première moitié du XIXe siècle durant les étapes initiales de la révolution industrielle. C'est seulement plus tard, en se livrant à une analyse *a posteriori* qu'il est devenu clair que les technologies nouvelles ne raffermissent pas les positions des élites réactionnaires triomphantes, mais ont tendance à les déstabiliser. Au début du siècle l'introduction de nouvelles machines fut directement accompagnée par la défaite du républicanisme bourgeois, par un affaiblissement dramatique de la position sociale des salariés et par l'installation d'un « nouvel ordre mondial » dans le cadre de la Sainte Alliance, premier précurseur des Nations Unies.

Si paradoxale que cela puisse paraître *a posteriori,* la première conséquence de la révolution industrielle a été marquée par un affaiblissement de la classe ouvrière. L'économiste nord-américain Fred Block fait ainsi ce constat : « Dans les industries artisanales, telles que la soierie à Lyon ou la coutellerie à Sheffield, les salariés étaient capables d'exercer une bonne parcelle de pouvoir dans les ateliers vu qu'ils possédaient la connaissance du métier et que ses liens de solidarité collective étaient forts. D'ailleurs, le fait qu'ils avaient la connaissance du métier leur donnait une position assez différente de celle des autres ouvriers. Bien que ces artisans avaient quelquefois à souffrir des crises de chômage, déterminées par le cycle des affaires, ils risquaient moins d'être forcés de prendre n'importe quelle offre de travail. Leur métier les protégeait tant des contraintes du marché que du patronat »[8].

Partant de ce constat, Block conclut qu'il n'était pas inévitable que la transition à une économie moderne ait été basée sur la production massive et le travail non-qualifié, typiques de la deuxième moitié du XIXe siècle, vu qu'il existait une « voie alternative basée sur les productions spécialisées et les savoir pratiques »[9].

Marx remarqua aussi les conquêtes sociales exceptionnelles des travailleurs britanniques à l'aube de la révolution industrielle, mais il estimait que l'intérêt du patronat de s'affranchir des diktats des ouvriers et de leur imposer de nouvelles relations de travail plus avantageuses pour le capital, avait agi comme un stimulant pour l'introduction massive de nouvelles machines lors de la révolution industrielle. Ainsi, la révolution industrielle a entraîné une défaite historique de la classe ouvrière européenne.

Ce n'est que plus tard, après que le mouvement ouvrier eut grandi en force, par la naissance du syndicalisme moderne et la création des premiers partis socialistes, que la réaction céda face aux nouveaux soulèvements révolutionnaires. L'expérience du siècle suivant est restée attachée à un morceau singulier de la mythologie du mouvement ouvrier. À la lumière de ces expériences, je crois que deux erreurs extrêmement dangereuses nous guettent. D'abord, les travailleurs et leurs idéologues ont été convaincus que tout développement technologique ou industriel fortifiait leur position. Ensuite, toutes ces personnes, socialistes ou communistes, réformistes ou révolutionnaires, regardaient l'histoire comme un processus rectiligne, en mouvement constant, vers des formes d'organisation sociale plus « avancées ». Les forces de la réaction pouvaient, sans doute, retarder, voire arrêter, ce processus, mais elles ne pouvaient pas empiéter sur les conquêtes irréversibles des travailleurs.

L'écoulement des illusions historiques de la gauche

Le manque de fondement de ces deux thèses a été démontré pendant les années 1990. Les défaites subies par la gauche durant cette période ont été beaucoup plus sérieuses et démoralisantes que tous les coups précédent durant le XX[e] siècle. Il est devenu patent que l'histoire n'avance pas en ligne droite. L'écroulement des illusions historiques de la gauche et du mouvement ouvrier a été accompagné d'une crise des valeurs sans précédent et de perte de confiance en soi, quoique les seules stratégies qui avaient en réalité été mises en déroute étaient celles rectilignes, celles qui s'affirmaient comme basées sur une vision mécaniste du progrès social.

Il est significatif que les révisionnistes des années 80 et 90 aient sous-estimé le sens et la portée de la réaction néo-libérale de la même manière que les marxistes orthodoxes des années 60 étaient réticents à voir les changements qui survenaient alors. Les événements des années 1990 ont montré que, si la nature sous-jacente du capitalisme avait changé un tant soit peu, ces changements ont été substantiellement moindres que ce que les théoriciens de la gauche modérée souhaitaient. Entre-temps les « nouveaux phénomènes » auxquels ces théoriciens faisaient référence étaient à un degré considérable les produits de la lutte de classes et de l'antagonisme des deux systèmes, en d'autres mots, ils étaient imposés de l'extérieur sur le capitalisme.

Après la « fin de l'histoire », selon les idées de Fukuyama, l'histoire recommence à nouveau. Une question incontournable se pose : Qui est démodé aujourd'hui ? Depuis la mort de l'État-Providence le monde n'est pas devenu plus juste, plus libre, car la transformation de la violence en une norme de la vie sociale dévalue les libertés citoyennes. Mais bien qu'ils dénoncent les

vices du nouvel ordre mondial les gens de gauche ne lui opposent pas leur propre idéologie. « La gauche doit accepter le fait que le projet marxiste pour une révolution, lancé par *Le Manifeste communiste* est mort. Il y aura certainement des révolutions ... mais elles ne seront pas explicitement socialistes selon la tradition marxiste amorcée par la Première internationale »[10]. L'Américain Roger Burbach et le Nicaraguayen Orlan Nunez conçoivent la seule alternative au néo-libéralisme comme l'émanation de mouvements spontanés exprimant les besoins de base. Une société nouvelle plus juste «devra sortir d'un amalgame des divers mouvements nationaux, ethniques et culturels du monde »[11].

Malgré le fait que beaucoup de ces mouvements soient ouvertement réactionnaires, les gens de gauche ne trouvent pas la force de les condamner, vu que la gauche elle-même a perdu sa base morale et psychologique. Sans les principes traditionnels du socialisme, la gauche n'a plus de critères clairs pour déterminer ce qui est progressiste et ce qui est réactionnaire, elle est alors incapable de procéder à une analyse sérieuse du rôle des mouvements « nationaux, ethniques et culturels » dans le système d'ordre/désordre mondial. Même le fait qu'une majorité de ces mouvements en Europe de l'Est aient adopté des programmes économiques néo-libéraux ne gêne pas les gens de la gauche occidentale aujourd'hui. Aux yeux de ces derniers, les manifestations d'une nouvelle barbarie deviennent indifférenciables des luttes pour les droits des travailleurs. « Les gens d'aujourd'hui sont prêts à se battre et mourir pour leurs identités ethniques ou nationales. Cependant, à la différence du début et du milieu du XXe siècle, peu d'entre eux voudraient combattre pour le socialisme. Néanmoins quand de nouveaux mouvements pour la justice sociale et les socialismes post-modernes auront multiplié des racines profondes autour de la planète, étroitement liés aux besoins et intérêts fondamentaux des gens, un puissant courant mobilisera les individus pour changer de fond en comble le monde dans lequel ils vivent »[12].

Jusqu'à ce que ces idées s'enracinent d'une façon ou d'une autre, il serait ainsi évident soit de supporter les attaques du néo-libéralisme soit d'appuyer les mouvements ethniques, quels qu'ils soient, y compris ceux dont les chefs saisissent la première occasion pour établir des contacts avec le FMI, la Banque Mondiale ou le roi d'Arabie Saoudite.

Les masses qui ont fait les révolutions russes de 1905 et de 1917 n'étaient pas elles non plus inspirées par les idées marxistes. Les gens ont suivi les bolcheviques non pas parce que Lénine et Trotski avaient une théorie plus développée du socialisme, mais parce que les bolcheviques ont mis en avant les mots d'ordre de paix, de terre et de justice sociale. Ce qui marche ce n'est pas l'idéologie mais un programme concret.

Les choses auraient été différentes si les bolcheviques n'avaient pas su saisir l'opportunité pour formuler les mots d'ordre qui exprimaient les intérêts des

masses, s'ils n'avaient pas été marxistes et s'ils n'avaient pas eu une compréhension exceptionnelle de la dynamique du processus révolutionnaire et de la lutte des classes.

Tant que la lutte contre l'oppression ne s'accompagne pas de la lutte pour une société nouvelle, elle est vouée à l'échec. Pire, discréditer les utopies progressistes dans la conscience des masses aboutit à ce que sa place soit prise par une utopie réactionnaire.

Sans idée claire de l'objectif, il est impossible d'élaborer ni stratégie ni tactique. Lénine observait que le service majeur rendu par la social-démocratie à la fin du XIXe siècle et au début du XXe a été d'unir le marxisme au mouvement ouvrier. Ce mélange explosif a vraiment secoué le monde. Lénine, en tant que vrai éducateur, était convaincu que la conscience prolétaire pénétrerait rapidement l'ensemble de l'intelligentsia. En réalité le mouvement fut réciproque. Les masses ne pouvaient pas élaborer de théorie, mais sans liens avec les masses la théorie s'ossifiait. Quand les idées de Marx devinrent l'idéologie du mouvement ouvrier elles se transformèrent et devinrent le marxisme.

La défaite du marxisme

Il est tout à fait naturel qu'un théoricien soit plus radical qu'un militant du terrain. Marx distingue les compromis en politique de ceux qui concernent la pensée. Si les compromis sont permis pour un politicien, un penseur doit garder, en ce qui le concerne, un « sens moral simple »[13]. Ce qui est possible n'est pas toujours obligatoire. La politique c'est l'art du compromis, en cela réside la possibilité d'un divorce entre théorie et pratique. Les actions concrètes de Lénine, Trotski, ou Gramsci ne découlaient pas nécessairement de leurs élaborations théoriques – ceci est illustré, sans ambiguïtés, par le contraste entre leurs écrits des « périodes d'action » et les textes qu'ils écrivirent pendant des « périodes de prison » ou dans l'émigration. Mais l'activité pratique des représentants du marxisme classique reste cependant étroitement liée à leurs recherches théoriques. C'est dans la période d'après-guerre que ce lien fut rompu.

Le marxisme a vraiment subi une défaite historique. Cela ne s'est pas produit à la fin des années 1980 avec la chute du mur de Berlin, mais bien plus tôt, quand la théorie fut séparée et isolée du mouvement. Cela n'est pas arrivé qu'à l'Est, avec la fondation du « marxisme-léninisme » staliniste. Dans les années 30, déjà, le marxisme académique en Occident était devenu le domaine de cercles universitaires, tandis que pour la social-démocratie et les partis communistes les formules générales « classiques » n'étaient devenus qu'un rituel mort.

Dans les années 90, les rituels furent abandonnés. Cela fut facile car depuis longtemps déjà plus personne ne s'attardait à penser à leur sens. Nous sommes revenus au point de départ, quand la théorie et le mouvement des masses n'avaient pas de connexion. Mais, ils ne sont pas séparés par un mur infranchissable. Qu'une couche importante des ouvriers ait seulement une vague notion des idées socialistes ne signifie pas que ces idées ne doivent pas être propagées.

Les intellectuels qui ont perdu leurs repères politiques n'ont pas besoin de grand chose pour être satisfaits : « Toute politique peut être appelée socialiste si elle cherche à limiter le caractère élémentaire du marché et à redistribuer les revenus »[14]. Cependant, la redistribution ne sert pas toujours les fins de la justice sociale et les besoins de base d'une majorité de personnes ne seront pas garantis sans réformes structurelles. Nous vivons ainsi un singulier paradoxe en observant que des demandes « simples » – pour des écoles, des hôpitaux, des routes – s'avèrent les plus difficiles à satisfaire. Tant que l'ordre néo-libéral reste sur pied il n'y aura jamais assez d'argent pour ce type de dépenses sociales.

Le projet socialiste doit être énoncé dans un langage que les gens comprennent. Ce ne peut être le langage, cultivé par les intellectuels occidentaux, du radicalisme et du pluriculturalisme post-moderniste. C'est le langage simple et direct du marxisme classique.

Marx a commencé par essayer d'épurer le projet socialiste des idées utopiques. Il n'a pas complètement réussi dans cette entreprise pour la simple raison qu'il y a invariablement une dimension utopique dans chaque idée sociale et dans chaque projet. Cependant, la contribution décisive de Marx à la théorie politique s'appuie sur le fait qu'il a démontré la nécessité et la possibilité d'abandonner les rêveries utopiques en les remplaçant par la poursuite de changements pratiques. Rejetant le pragmatisme, la tradition marxiste proclame le besoin de réunir l'idéalisme (exprimé par la fidélité aux objectifs et aux principes) et le réalisme politique des actions concrètes. C'est l'expérience du changement pratique qui transforme la pensée socialiste en science. Alors, sauf dans un contexte de pratiques politiques, ce type de théorie n'est pas valable.

Souvent, sans lui en tenir grief, le marxisme universitaire occidental est coupé du mouvement des masses et de l'action politique et malgré ses énormes succès intellectuels, il a graduellement perdu sa capacité de différencier la théorie de l'utopie. En même temps la contre-offensive néo-libérale à l'égard du socialisme s'est menée sous le drapeau de l'« anti-utopie ». Il est significatif que vers les années 90 les gens de gauche s'étaient complètement réconciliés avec l'« utopie ». Quelques-uns, se déclarant « réalistes », ont juré de se libérer de l'« utopie » (et avec elle de l'honnêteté fondamentale). D'autres, tenant franchement à leurs idéaux, ont commencé à cultiver la tradition utopique

dans le socialisme. Prenons pour preuve quelques noms de journaux de gauche : *Utopie-Kreativ* en Allemagne, *Utopias* en Espagne, *Utopie-critique* en France, etc. Ceux qui soutiennent l'anticapitalisme de gauche cherchent à démontrer le besoin d'une «utopie concrète »[15].

En effet, la gauche est confrontée au même besoin qu'il y a cent ans : passer de l'utopie à la théorie, des rêves à la réalité. Ceci ne veut pas dire qu'il faille bannir ou condamner les traditions utopiques, mais qu'elles doivent être dépassées dans le sens dialectique marxiste. Sans renoncer aux utopies, nous devons marcher résolument au-delà de ses limites. En ce sens nous devons créer à nouveau l'indispensable zèle anti-utopique du socialisme marxiste.

La dimension révolutionnaire du retour aux traditions

La faiblesse de la gauche est un fait réel dans la vie politique des années 90. La politique anticapitaliste doit donc prendre un caractère défensif. Résistance à l'offensive du capital, tel est le message d'actualité. Mais cette résistance doit être forte et efficiente. Elle doit se baser sur une compréhension claire et réfléchie de la situation, des capacités propres de la gauche et des objectifs de l'adversaire. Les concessions idéologiques affaiblissent notre résistance. En politique, des objectifs clairs et la confiance dans la justesse de sa propre cause sont des conditions indispensables de la victoire.

Les concessions n'ouvrent pas des possibilités nouvelles pour avancer. Le paradoxe des dernières années du XXe siècle c'est que la grande faiblesse de la gauche l'oblige à être intransigeante. Avec le rapport des forces actuel, il ne peut y avoir de « nouveau consensus » ou des « conditions favorables pour les travailleurs pour un nouveau compromis social ». Tous ceux qui rêvent de réformes doivent d'abord se battre pour changer le rapport des forces, et cela signifie devenir révolutionnaire et, dans un sens traditionnel, radical.

Toute conscience est limitée. Il ne peut y avoir une connaissance complète. Revenir de l'indéfinition et de l'ambiguïté des théorisations post-marxistes aux vérités simples et solides du marxisme classique est une condition essentielle pour l'efficacité de la pratique politique, même si nous pouvons désormais nous prévaloir d'une compréhension subtile de la nature restreinte (qui n'est pas fausseté) de plusieurs prémisses marxistes originales.

Entreprendre une révision du marxisme ne signifie pas être dogmatique. Le socialisme révolutionnaire des premières années après 1917 était novateur et anti-révisionniste. Un appel à réadopter les valeurs traditionnelles n'a rien de commun ni avec un rejet du dialogue ni avec une existence hermétique. L'affirmation active des traditions requiert une interaction avec le monde extérieur.

Depuis les temps de la Réforme, le néo-traditionalisme a été l'idéologie des révolutionnaires. Martin Luther appelant à un retour vers la Bible était un néo-traditionaliste typique. Sous le mot d'ordre de rétablir la piété traditionnelle, les puritains anglais ont conduit un énorme bouleversement social, ouvrant une nouvelle ère dans l'histoire de leur pays et de l'Europe. Ce traditionalisme n'a rien de commun avec le conservatisme. Au nom des valeurs et des principes de la tradition, le monde qui avait rejeté et perverti ces principes fut répudié. Le changement et l'innovation en ont été les résultats.

Le retour aux traditions est une des méthodes de mobilisation les plus efficaces. La tradition c'est ce qui est familier, compréhensible et accessible aux gens. En même temps, elle se place en opposition au pragmatisme sans âmes, à l'égoïsme des élites. Les idées nouvelles ne sont pas assimilées par les gens, sauf en relation aux traditions. Les révoltes contre l'injustice s'appuient toujours sur les idées traditionnelles de justice. Le fait que dans le processus d'une lutte la tradition elle-même peut subir des changements radicaux est un point assez différent. Le fondamentalisme islamique est une réaction moderne très efficace à l'occidentalisation capitaliste. Forme de protestation profondément réactionnaire, le fondamentalisme a connu un succès sans précédent parce qu'en même temps qu'il intègre l'expérience du XXe siècle, il rend aux masses la confiance dans leur propre culture.

Des sociologues occidentaux, reconnaissant le fondamentalisme comme un phénomène nouveau (Anthony Giddens remarque que jusqu'en 1950 le mot n'existait pas en anglais[16] ressentent évidemment un malaise quand ils le rencontrent. Giddens redit constamment que le fondamentalisme « n'est rien d'autre que la tradition définie de façon traditionnelle – mais, en réponse aux circonstances nouvelles de la communication mondiale »[17]. Cependant, le fait est que dans les conditions nouvelles la tradition ne peut pas être défendue par des méthodes traditionnelles. À l'époque de Mahomet il n'y avait ni explosifs ni terroristes suicidaires. L'internet avec ses sites islamiques n'existait pas, les formes de mobilisation caractéristiques des nouveaux mouvements de masse non plus.

Le fondamentalisme a peu de points communs avec l'islam traditionnel qui a souffert des défaites dans sa confrontation avec l'Occident. Cet islam continue d'exister en parallèle avec le fondamentalisme, et il est graduellement supplanté par lui. Dans les sociétés qui n'ont pas été radicalement modernisées, il n'y a pas de fondamentalisme. Seulement là où la tradition a été déstabilisée ou détruite le fondamentalisme a été capable, soi-disant, de la construire sur le tas, sous des formes appropriées aux réalités et opportunités de la fin du XXe et début du XXIe siècles.

Malgré les idées de Giddens et des journalistes libéraux, le fondamentalisme islamique est assez dissemblable d'un système fermé qui rejette tout ce qui est « étranger ». Au contraire, il assimile continuellement de nouvelles

méthodes et de nouvelles expériences. Il est ouvert au monde, mais d'une manière agressive et blessante. Son vrai danger est là, de même que le danger du nouveau nationalisme européen, qui ne peut pas être expliqué par de simples références aux traditions populistes et aux survivances du fascisme dans tel ou tel pays depuis les années 1930. L'action offensive modifie brusquement le sens de la tradition, qui n'est plus « conservée » mais affirmée. Il est rénové et enrichi par les nouvelles expériences.

Ceux qui font appel à la tradition ne sont pas seulement les pauvres qui se révoltent mais aussi les élites qui s'efforcent à regagner des positions perdues. Le néo-libéralisme est un des exemples le plus marquant de l'idéologie néo-traditionaliste. Devant contrer le socialisme avec leur propre projet offensif, les idéologues de la bourgeoisie financière ne se sont pas mis à inventer des idées nouvelles. Au contraire, ils se sont tournés vers leur programme classique, traditionnel, et ont trouvé l'inspiration dans les travaux des théoriciens de « l'âge d'or » du capitalisme libéral. Tandis que le néo-libéralisme et l'école néo-classique de l'économie ne sont en rien semblables à un recyclage mécanique du vieux libéralisme. Même « la main invisible » de Adam Smith, à laquelle il est fait souvent référence, n'a été en aucun cas l'idée centrale des économistes britanniques.

La centralité du conflit de classes

Tandis que les forces réactionnaires utilisent activement la tradition, la gauche s'est montrée incapable de le faire, vu qu'elle a perdu sa tradition principale de lutte active contre le capitalisme. Si le socialisme veut devenir une force réelle il doit aussi retourner à ses propositions fondamentales. Ceci commence graduellement à être reconnu par les théoriciens, quoique les politiciens le rejettent encore. Oskar Negt, qui est probablement le dernier théoricien de l'école de Francfort, écrit qu'au seuil du nouveau siècle la gauche a besoin de « revenir à sa tradition »[18]. Andre Brie, un des idéologues du PDS allemand, tient un discours similaire. Faisant appel à une rénovation profonde des visées et perspectives de la gauche, il insiste : « La pensée socialiste moderne c'est, pour moi, un retour critique à Marx et en même temps une piste pour traiter des sujets nouveaux de la société capitaliste contemporaine et pour affronter les défis mondiaux »[19].

C'est précisément la tradition qui permet la création de nouvelles organisations. En Turquie, en 1996, les groupes socialistes, après avoir surmonté une longue période de sectarisme, sont arrivés à s'unir dans un seul parti. Ufik Uras, âgé de trente-six ans, élu dirigeant principal, déclare : « Je me définis comme marxiste avec une conception du marxisme basée sur le retour aux premiers principes »[20].

Ce qui est ici en cause ce n'est pas une nostalgie raffinée pour un « âge d'or » du mouvement des travailleurs, quoique utiliser la nostalgie pour la propagande politique est parfaitement acceptable et très efficient. Le fait est simplement que là où la gauche décide d'être fidèle à elle-même, elle réussit à reprendre l'initiative politique. La société ressent, à la fois et avec une même intensité, les besoins d'idées nouvelles et de traditions fortes. Le néo-libéralisme ne peut plus fournir ni l'une ni l'autre. La gauche le pourrait, mais elle manque de volonté pour le faire.

Revenir au marxisme signifie surtout restituer la centralité de classe dans la pensée politique de la gauche. Le marxisme classique n'a jamais soutenu que la contradiction entre travail et capital était la seule contradiction présente dans la société, ou nécessairement la plus aiguë. Marx et Engels n'ont pas affirmé non plus que la société était totalement et sans exception divisée en classes (il est suffisant de rappeler leur argument qu'en Allemagne au début du XIXe siècle il n'y avait pas de classes). Marx et Engels ont tout simplement affirmé (et avec justesse) que la contradiction entre travail et capital était cruciale et que sans elle d'autres problèmes et contradictions ne pourraient être résolus. Le réductionnisme des classes a été en effet une caractéristique de la tradition marxiste. Ayant compris la contradiction « centrale » de l'époque beaucoup de marxistes se sont, pour ainsi dire, affranchis eux-mêmes de la nécessité de penser aux contradictions « secondaires ». Cependant, une contradiction « secondaire » n'est pas moins réelle qu'une « principale », et comprendre l'une sans l'autre est impossible. C'est pour cela que l'analyse marxiste a été assaillie par une pauvreté, une insipidité, un schématisme et un primitivisme grandissants ; au total, tout cela a servi à discréditer l'ensemble de la tradition marxiste.

Bien que conscients de la richesse et de la variété de la vie sociale, nous ne devons pas oublier qu'elle est structurée d'une façon particulière. Plusieurs sociologues en Occident observent que les classes ne jouent plus le même rôle important qu'auparavant ni dans la société, ni dans la vie des gens, en particulier depuis que les gens définissent leur rang social plus par la consommation que par la production. En Europe de l'Est et en Amérique latine nous observons un déclassement très étendu des ouvriers et une atomisation des masses[21]. Cependant, la consommation n'est pas possible sans production, et le déclassement n'est pas possible sans structures de classe. La contradiction entre travail et capital reste centrale et fondamentale malgré l'apparition d'une multitude de problèmes nouveaux et l'exacerbation des précédents.

Le conflit entre travail et capital n'est pas seulement un choc d'intérêts, il contient aussi une opposition des valeurs, des principes et des comportements. Seule une éthique socialiste qui s'appuie sur une base solide peut avoir un sens positif. Nous avons besoin de bien connaître de quel côté nous sommes.

En 1996, en Russie, le disque à la mode s'intitulait « Vieilles chansons sur les choses les plus importantes ». C'était une reprise de vieux airs de l'époque

soviétique chantés par des stars post-soviétiques. Ceux qui achetaient le disque ne sont pas des nostalgiques de l'ère de Staline, ces gens-là préfèrent les versions originales. Le grand succès du disque était dû à sa popularité chez les jeunes qui pouvaient à peine se souvenir de la vie dans l'Union soviétique. Les nouveaux concerts leur permettaient de faire l'expérience de la culture soviétique par la chanson, expérience qu'ils ne pouvaient pas faire en écoutant les chansons post-modernistes.

La demande publique pour une espèce de *remake* du marxisme historique se fait sentir à chaque pas. Cette demande représente la principale nécessité de base de l'humanité actuelle ; la satisfaire c'est la tâche principale, et en essence la seule, du mouvement de la gauche moderne. Si nous ne pouvons pas remplir cette tâche nos vies n'auront ni sens ni justification.

Notes

1. Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, New York et Londres, 1994, p. 39. *Spectres de Marx*, Éd. Galilée, Paris, 1997, p. 71.

2. V. L. Inozemtsev, *K teorii postekonomicheskoy obshchestvennoy formatsii*, Moscou, 1995, p. 13-14 et 192. Une disposition à voir les résultats des États-providence occidentaux des années 1960 comme irréversibles est aussi présente chez des auteurs plus radicaux, par exemple chez Oleg Smolin, un des plus notoires des indépendants de gauche dans le parlement russe. Voir O. Smolin, *Kuda neset nas rok sobitiy*, Moscou, 1995. Pour une polémique avec Smolin, voir B. Kagarlitsky, *Printsip Kassandry Al'ternativy*, 1996-97, n° 4.

3. *Polis*, 1996, n° 4, p. 113.

4. W. Thompson, *The left in History*, Londres et Chicago, 1997, p. 1 et 9.

5. Résumant les résultats des autocritiques de la gauche allemande du début des années 1990, André Brie écrit sur leur adhésion sans critique à « la compréhension bourgeoise du progrès ». A. Brie, *Befreiung der Visionen*, Hambourg, 1992, p. 25.

6. W. Thompson, *op. cit.*, p. 9. Voir aussi A. Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politic*, Cambridge, *Polity Press*, 1994, p. 1 à 4, 69 et sq.

7. Voir *PDS Pressedienst*, 13 décembre 1996, n° 50-51, p. 3.

8. F. Block, *Postindustrial Possibilities*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, 1989, p. 82-83.

9. *Ibidem*, p. 82.

10. R. Burbach, O. Nunez et B. Kagarlitsky, *Globalization and its Discontents. The Rise of Postmodern Socialism.*, Londres et Chicago, 1997, p. 142.

11. *Ibidem*, p. 145.

12. *Ibidem*, p. 150. En tant que l'un des auteurs du livre, j'ai essayé dans mon chapitre sur l'Europe de l'Est de présenter un regard différent de l'alternative. Cependant, ces contradictions évidentes dans le texte (dont quelques-unes ont été notées par R. Burbach dans le prologue) donnent au livre un air encore plus post-moderniste. Paul Clarke, un critique littéraire australien, remarqua avec une certaine dérision : « il semble bizarre de participer à l'écriture d'un livre avec lequel vous êtes en complet désaccord, mais là vous y êtes » (*Green Left Weekly*, 19 mai 1975, p. 25). Le problème était que le caractère aigu et irréconciliable des contradictions entre les interprétations marxiste et post-moderniste du socialisme est devenu évident pour moi pendant que je travaillais avec Burbach et Nunez.

13. K. Marx et F. Engels, *Sochineniya*, vol. 16, p. 31. Voir Marx sur Prudhon dans le journal *Sozial-Demokrat*, 1865.

14. *Svobodnaya misl'*, 1995, n° 3, p. 75.

15. Voir J. Ditfurth, *Lebe wild und gefahrlich*, Cologne, 1991, p. 52 et 53.

16. Au vu d'un article dans le *Daily Mail* du 24 mai 1923, je pense que A. Giddens exagère sur ce point. (NdT).

17. A. Giddens, *Beyond Left and Right*, p. 48.

18. O. Negt et P. Ingrao, R. Rossanda, *Verabredungen zum Jahrhundertende. Eine Debatte über die Entwicvklung des Kapitalismus une die Aufgaben der Linken*, Hambourg, H. Heine, 1996, p. 259.

19. A. Brie, *op. cit.*, p. 124.

20. *Imprecor*, mars 1996, n° 400, p. 9.

21. Voir A. Giddens, *Beyond Left and Right* et B. Kagarlitsky, *The Restoration in Russia*, Londres, 1995.

L’avenir de la gauche dans les sociétés industrielles avancées

par Bogdan Denitch*

Le socialisme, comme vision et comme but, est la foi laïque la plus universelle et la plus répandue de notre siècle. La banalisation actuelle de sa crise laisse un espace vide, qui a besoin d’être comblé. Ce vide ne peut être rempli par un système de valeurs dont le contenu moral est quasiment inexistant, et qui soutient que, dans un monde dont les limites sont de plus en plus évidentes, il n’existe rien de mieux que le consumérisme individuel illimité ; ce vide ne peut être rempli par un système de valeurs qui insiste sur le fait que la poursuite du gain individuel, que n’entravent aucune restriction sociale ou gouvernementale, ni aucun règlement, est le système le plus rationnel, le plus efficace, et même le plus juste, pour organiser l’économie moderne. Par ailleurs, ce système a plusieurs fois été dénoncé par le Pape actuel.

Ce système de valeurs superficielles, néo-libéral, et obsédé par le marché et les politiques qu’il a générées, a dévasté les économies et les sociétés tout

* Directeur de l’Institut pour les Transitions vers la Démocratie.

autour du globe. Des politiques néo-libérales ont brutalement abaissé le niveau de vie de l'ancienne Union Soviétique et de l'Europe Orientale.

Même dans le cas de prétendus succès comme au Mexique, les politiques néo-libérales ont énormément accentué les différences économiques entre riches et pauvres, et diminué le niveau de vie de la majorité. Le Mexique et les économies du Sud-Est asiatique étaient tous partisans de cette nouvelle foi économique. La crise qui les a frappés, respectivement en 1995 et 1997-1998 semble ne leur avoir donné aucune leçon.

Le consensus actuel *made in USA* au sein des institutions financières internationales, et les principes de l'actuel développement économique soviétique, sont l'un comme l'autre, tout aussi dogmatiques, empiriques, et non démontrés. Le modèle néo-libéral a été et reste actuellement rigidement prescrit à une vaste variété de sociétés aux situations particulières, par des généralistes qui ont une connaissance faible, voire nulle des particularités historiques ou du milieu culturel dans lequel on applique ces modèles de transition élaborés à Harvard, Stanford, ou MIT.

L'effet dévastateur sur le bien-être général et sur la démocratie n'est pas considéré comme un problème. Le sévère assaut contre les syndicats, les salaires des ouvriers, et les conditions de travail, est considéré comme une caractéristique nécessairement bénéfique de la cure elle-même. On ne perçoit pourtant pas du tout clairement comment la réduction du pouvoir d'achat des masses aiderait des économies régies par des exportations. On ne peut pas tout exporter. Quelque part dans la chaîne, il doit y avoir de la consommation. Et, bien que les États-Unis consomment plus que leur part de pétrole, de gaz, de bois rares, de minéraux, et même des drogues, le pouvoir d'achat des gens y a baissé, ou au mieux, reste stagnant.

Dans les pays industriels avancés, les néo-libéraux mènent une attaque contre l'État-Providence et les acquis obtenus par les peuples au cours des décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Le pays le plus riche du monde est sous l'emprise de l'idée ridicule qu'il ne peut même plus se payer ce qu'il y avait de plus misérable dans les États-Providence[1] des pays les plus avancés du monde.

Les rapports entre les races dans une société de plus en plus multiraciale – comme aux États-Unis – atteignent les tréfonds de la mémoire vivante. Des masses d'Afro-Américains perdent tout espoir en l'émergence d'un système un rien à peine plus équitable et juste pour la majorité d'entre eux. Cependant, rien de tout cela n'est inévitable ni nécessaire. Aucune crise n'a la capacité matérielle de satisfaire les besoins sociaux et individuels. Pourquoi les États-Unis seraient-ils aujourd'hui matériellement plus pauvres qu'ils ne l'étaient il y a trois décennies, au point de devoir priver les écoliers de cantine, et de détruire leur système d'enseignement supérieur ? Dans une société dont nous savons qu'elle comportera davantage de sans-abri et de personnes qui auront

faim, moins de bibliothèques et davantage de toxicomanes, avec des rues plus sales, la seule certitude, c'est que l'on construira plus de prisons.

Malgré toutes ces preuves concrètes, les leaders politiques américains des deux partis pensent vraiment que si vous donnez aux riches ce qu'ils veulent – c'est-à-dire toujours plus – vous amènerez la prospérité générale. Et quand vous les placez face à la réalité, à savoir que les vraiment riches veulent faire des États-Unis un pays de bas salaires et de travailleurs non syndiqués, et surtout un pays qui leur permette de transférer leur argent où ils veulent, quand ils veulent, on vous attaque comme idéologue supporter de la lutte des classes.

Est considéré comme non-américain, quiconque prône la lutte des classes, propose une quelconque redistribution de la richesse ou des revenus, si faibles soient-ils. Par contre, détruire les syndicats en tant que force significative de la société américaine, ce n'est certainement pas de la lutte des classes : c'est être moderne, et comprendre le besoin des États-Unis de participer pleinement à la division internationale du travail ! La plupart des libéraux politiques d'aujourd'hui n'éprouvent aucun problème à vivre dans une ploutocratie, permissive bien que raciste. C'est une des raisons pour lesquelles la démocratie est en danger aux États-Unis. C'est pourquoi le taux de participation aux élections continue de diminuer. C'est pourquoi les partis politiques des États-Unis trouvent de moins en moins de sens à mêler la politique aux affaires réelles.

C'est dans la mesure où nous allons vers une culture et une économie mondiales uniques, que ce péril devient mondial. En Europe Occidentale comme en Amérique latine ou en Asie, et dans toute institution internationale financière de quelque importance, on trouve des leaders politiques qui ont accepté l'actuel évangile économique et social américain, comme une loi naturelle certes regrettable, mais intangible : ils ont oublié – il faut le leur rappeler – que les systèmes économiques et sociaux ne sont pas le produit d'une quelconque loi naturelle inexorable et intangible, mais sont faits par les hommes. Puisque les hommes les ont faits, les hommes peuvent les modifier et en contrôler l'environnement social et économique.

La crise de la gauche large

Depuis les années cinquante, ce sont surtout des journalistes et spécialistes de science politique américaine, qui prédisaient de manière insistante que la politique des autres pays industriels et démocratiques subirait une américanisation généralisée : ainsi l'importance du programme et de l'idéologie diminuerait, dans une société capitaliste mondiale, homogénéisée, au moins dans les pays riches. C'est là un fait très réel, malheureusement très étendu, et qui

est allé en Italie et en Grande-Bretagne, beaucoup plus loin que je ne l'aurais pensé possible il y a de cela deux décennies. Ce que je n'arrive pas à comprendre, ce sont les raisons pour lesquelles ils pensent que cela est bon pour la démocratie. Ces arguments peuvent être entassés sous la rubrique « la fin de l'idéologie ».[2]

Le problème de toutes ces prédictions, c'est que malgré leurs défauts et leurs manquements multiples, les partis sociaux-démocrates ont survécu et se sont épanouis : ils représentent aujourd'hui de loin la variante la plus importante de la gauche réformiste dans les pays industriels avancés. En fin de compte, les sociaux-démocrates gouvernent soit seuls, aussi bien en Autriche, Hollande, Portugal, Grèce, Hongrie, et Belgique, soit en coalition dans tous les pays scandinaves, sauf en Norvège. Ils ont gagné les élections de 1997 en Italie, en Grande-Bretagne et en France, et ils contrôlent la Chambre Haute du Parlement allemand. À l'exception une fois de plus bien marquée et bien étudiée, des États-Unis.

Les partis sociaux-démocrates ou des partis larges de la gauche laïque, qui leur ressemblent beaucoup, voient leur importance grandir dans des pays intermédiaires tels que le Brésil, le Mexique, l'Égypte, la Turquie, l'Inde, le Sénégal, et la Tunisie. Ils ont remplacé les vieux partis communistes en tant que partis maintenant d'importants liens transnationaux.[3] Ils subissent pourtant des crises programmatiques, (mais cela est vrai pour tous les partis démocratiques), mais sans pour autant connaître de vraie crise institutionnelle ou électorale.

Les partis sociaux-démocrates subissent partout dans le monde au moins trois crises aiguës :

– Il existe une crise programmatique due à l'absence d'une vision largement acceptée et convaincante d'une société meilleure, réalisable, supportant la confrontation avec le néo-libéralisme dominant, celui des dogmes du marché libre. Cela ne permet pas d'argumenter que les sociaux-démocrates rognant les États-Providence existants puissent être meilleurs que leurs rivaux.

– Deuxièmement, il existe une crise organisationnelle, puisque les sociétés modernes des pays industrialisés ont été systématiquement dépolitisées, et que la consommation de masse a détruit les anciennes communautés solidaires, sur lesquelles, à l'origine, était basée la social-démocratie. Jusqu'à présent, aucun parti social-démocrate, ou autre parti de gauche, n'a trouvé aucune autre base de masse qu'il puisse organiser, en dehors de l'appui beaucoup plus incertain de son électorat. Les organisations non gouvernementales et les groupes de militants ne sont pas un substitut des partis de masse dont les adhérents et l'électorat avaient plusieurs niveaux d'engagement : de classe, culturel et politique.

– Troisièmement, il existe une crise causée par l'échelle de l'enjeu : comment développer un programme et une stratégie indépendante pour un

seul pays, dans une économie de plus en plus globalisée ? Pour être viable, un tel programme ne nécessite-t-il pas une base régionale *au moins* telle que l'Union Européenne ? Comment organise-t-on un mouvement de masse démocratique dans une communauté qui est déjà réputée pour son « déficit démocratique », c'est-à-dire son absence d'institutions démocratiques responsables et sa dépendance d'une bureaucratie expressément isolée de toute prise de décision démocratique ?

Depuis les années cinquante, beaucoup de partis sociaux-démocrates ont même abandonné en grande partie, l'idée d'être des partis réformistes sérieux. En effet, ils acceptent l'économie sociale de marché et un capitalisme d'État-Providence avancé, qu'ils dénomment « économie sociale de marché ». Ils les acceptent en tant que but, et non simplement comme terrain optimal de lutte pour la transformation ultérieure de la société. Bref, ils ont perdu toute vision d'un ordre social alternatif, même celui qu'ils pourraient proposer de réaliser par des réformes graduelles, n'intégrant pas de révolution. À coup sûr, dans les États-Providence de l'Europe Occidentale, la majorité des gens, mais surtout les deux tiers de la population aux revenus les plus bas, préfèrent-ils les économies de marché *sociales* actuelles beaucoup plus solidaires que le modèle néo-libéral, malgré les coupes qui y ont été pratiquées au cours des années 90. Ceci est oublié dans tout le bavardage autour de la supériorité du modèle social et économique des États-Unis.

Plusieurs analystes[4] ont continué de prédire le déclin inévitable des partis travaillistes basés sur l'appartenance de classe ; ces partis perdant toute pertinence du fait des changements massifs des structures des sociétés industrielles avancées : déclin conséquent du nombre relatif d'ouvriers de la production, augmentation du nombre de salariés employés dans les services. On présumait implicitement que ces nouveaux cols-blancs ne voteraient pas pour les partis traditionnels de classe, basés sur la gauche large. Le fait que le vote de gauche ait continué à être important tout au long des années 70, 80, et 90, montre que cette prédiction des comportements électoraux excessivement déterminée par une vision économiste, était erronée.

Cependant, la disparition graduelle des communautés et quartiers ouvriers plus ou moins homogènes a affaibli les cultures locales solidaires ; celles-ci étaient un élément très important de soutien des sociaux-démocrates et des syndicats. Si en Grande-Bretagne ou aux États-Unis, une attaque soutenue par Thatcher et Reagan durant toutes les années 80 et 90, a beaucoup fait pour user les syndicats, ceux-ci restent cependant, en comparaison des États-Unis, un élément beaucoup plus important de la politique européenne. Certes, aux États-Unis, les syndicats n'ont jamais disposé d'un parti politique à eux, et n'étaient à cet égard que les pâles ombres de leurs homologues européens, ce qui explique pourquoi il a été plus facile de les casser. Beaucoup de victoires majeures des syndicats européens ont été ainsi gagnées sur le front de la bataille politique et législative.

La renaissance d'une fédération syndicale importante aux États-Unis, sous une nouvelle direction réformiste, a changé la situation dans la mesure où elle a fourni un nouveau point de rassemblement aux jeunes militants. De façon malheureusement assez prévisible, cette nouvelle direction réformiste a été la cible de nombreuses attaques organisées. Les mêmes journaux et pontifes qui avaient pendant des décennies, fermé les yeux sur la domination de gangsters brutaux, et les mêmes directions bureaucratiques établies qui avaient, un quart de siècle durant, instauré un très ferme contrôle de parti sur les syndicats, sont tout à coup devenus des défenseurs indignés de la démocratie syndicale et des procédures électorales correctes. Pour les syndicats, évidemment, et non pour les grandes entreprises capitalistes.

Personnellement, j'ai toujours trouvé bizarre que l'engagement des sociaux-démocrates pour la démocratie ait été mis en question par des théoriciens politiques mûrs et équilibrés, qui n'ont jamais soulevé de telles questions, ni à propos des conservateurs libéraux ou chrétiens-démocrates, ni pour les institutions financières ou affairistes. La raison en est simple : changer la société en exerçant le pouvoir requiert plus de force que le maintien du *statu quo* moyennant quelques changements au mieux marginaux. Dans les années 20-30 en Europe, une société a demandé, pour se « maintenir », l'utilisation de la force, les partis centristes et de droite, défenseurs de la démocratie, se sont tournés vers des alliés qui étaient beaucoup plus durs, en l'occurrence les fascistes et leurs hommes de main, qui ont été appelés à la rescousse. N'oublions pas que ces gens étaient parfaitement respectables quand ils avaient en face d'eux, une gauche populaire, et ajoutons-le, assez réformiste. Les gens respectables en Allemagne et en Autriche ont préféré les nazis aux sociaux-démocrates, et en France, presque tout l'*establishment* a accueilli le régime collaborationniste de Vichy après la victoire allemande de 1940. « Mieux vaut Hitler que Léon Blum et le Front Populaire » était le slogan de la droite et du centre-droit. Les procès des collaborateurs et des nazis se sont prolongés jusqu'en 1998 – cinquante-quatre ans après la libération de la France – justement du fait de la complicité d'une grande partie de l'*establishment* français ; ce dernier ne peut malgré tout s'empêcher de considérer comme analogues les très douces réformes dues à la mise en place de l'État-Providence, et le Goulag de Staline.

Introduire la démocratie dans la politique

Aujourd'hui, la démocratie est en difficulté sérieuse à travers le monde. Cette appréciation peut sembler étrange, alors que plus de pays qu'à aucun autre moment de l'histoire prétendent être démocratiques. Cette vaste prétention n'a qu'un rapport assez fragile avec la réalité. Or cela ne deviendrait

réalité que si nous acceptions que tout système se prétendant « démocratique » soit considéré comme tel. Dans la plupart des cas, cette prétention a été vidée de tout contenu matériel. Les régimes plus franchement autoritaires modifient cette assertion grâce à des adjectifs appropriés : ainsi avons-nous la Démocratie Islamique, la Démocratie Asiatique, la Démocratie Socialiste, etc. L'adjonction du terme « démocratie » indique presque toujours l'absence de démocratie réelle et, plus certainement encore, du pluralisme, lequel y est considéré comme un signe de décadence. On peut affirmer que tout gouvernement dans le nom officiel duquel figure le mot « démocratique » est probablement une dictature assez sordide, d'autant plus que tout gouvernement qui portait le nom de « socialiste » était un régime où régnait une exploitation sans merci.[5]

Le fait que la majorité des gouvernements prétendent être démocratiques montre que la démocratie est aujourd'hui indiscutablement légitimée à l'échelle mondiale. La démocratie a acquis une légitimité concédée formelle très étendue, si étendue que peu de régimes omettent à l'heure actuelle de se prétendre démocratiques. Sa célébration très prématurée, avec une pléthore de livres et d'articles optimistes, est liée aux défaites évidentes du système communiste autoritaire à parti unique, en tant que système alternatif et compétitif à l'échelle mondiale. On prétend souvent que l'histoire s'est effectivement terminée avec la victoire mondiale du capitalisme et de la démocratie libérale. Aujourd'hui, tous deux sont consacrés par l'existence d'économies commandées par des marchés régulés au minimum, et la domination mondiale des économies nationales par les institutions internationales financières, et leurs *normes*.

Cependant, la prétention de toutes les sociétés industrialisées d'être des démocraties est aujourd'hui au moins partiellement justifiée. La plupart de ces pays ont maintenant des élections plus ou moins régulières, et prétendent avoir des systèmes de partis en compétition. C'est le cas sans exception des pays industriels avancés. Aucun, au moins formellement, n'est un pays à parti unique[6]. Ils ont tous des systèmes juridiques très articulés, essentiellement indépendants des pouvoirs éxécutifs et législatifs. Tous permettent l'existence – du moins formellement et avec de plus en plus de restrictions imposées de l'extérieur – de syndicats et de négociations collectives. Dans la plupart de ces pays, voire dans leur totalité, tout le monde prétend disposer de la liberté de la presse et des médias, bien que cela soit peu probable, au vu de la concentration énorme de la propriété des médias.

La globalisation d'une culture consumériste de masse

Et cependant... Et cependant il serait difficile de convaincre un observateur – un peu aigri – des politiques de nombreux pays au cours de ces cinquante dernières années, que la majorité des citoyens – dans la majorité des pays – ne ressent pas qu'elle a maintenant moins de pouvoir et moins de capacité de contrôler les forces externes sociales et économiques qui influent sur sa vie. Ce sentiment se nourrit pourtant partiellement d'une vision idylique d'un passé doré où la communauté des citoyens étaient prétendument moins marginalisées qu'aujourd'hui.

Il y a deux poids – deux mesures quand on discute de la démocratie et de ses adversaires aux États-Unis. Étendre le contrôle de la société sur les mouvements de capitaux, ou sur la pollution massive par l'industrie, est censé poser de sérieuses questions à propos de la démocratie, mais la destruction systématique des syndicats au cours des deux dernières décennies n'en pose apparemment pas. L'Amérique d'aujourd'hui est plus inégalitaire qu'aucune autre société industrielle avancée, et il est clair que la bande qui contrôle le Congrès a l'intention d'aggraver le processus. Cela ne pose aucun problème à ces théoriciens de la démocratie. Un tout petit pourcentage de la population s'est enrichie de manière indécente au cours des deux dernières décennies, à la fois sous les présidences Démocrates et sous les présidences Républicaines. Cela ne sonnerait-il pas l'alarme, même parmi les journalistes, les médias, l'Université ? Non, bien au contraire, aujourd'hui aux États-Unis, nous assistons tout à la fois à un assaut massif bi-partite soutenu par la majorité des médias, contre le système de protection sociale (pourtant généralement considéré comme étant le plus indigent de toutes les démocraties industrielles), à une renaissance massive de l'intégrisme politique et religieux, et en plus, à une redistribution en faveur des riches. L'offensive politique de l'intégrisme religieux est conduite à un retour en arrière étonnant : nous avons maintenant des systèmes scolaires qui sont obligés « d'enseigner » que le créationnisme est encore une théorie valable alternative à celle de l'évolution ! La traditionnelle séparation de l'Église et de l'État subit des attaques soutenues.

Dans le même temps, les partis politiques aux États-Unis ont décliné. Il n'existe presque plus d'organisations locales auxquelles les citoyens puissent participer. À cette participation des citoyens se sont substitué des méthodes basées sur le publipostage et le marketing télévisuel, financées par des quantités obscènes d'argent grâce auxquelles on gagne les élections. Les primaires sont un maigre substitut pour les organisations d'un parti démocratique, ainsi que pour les conventions lors desquelles les membres actifs déterminent la politique et choisissent leurs candidats au cours d'un vif débat interne. Les primaires ont été conçues par des réformateurs de la classe moyenne qui étaient profondément anti-politique et très méfiants à l'égard

du tohu-bohu de débats politiques internes hautement contestés. Il est absurde que la faible participation au système des primaires impose comme candidat d'un parti, un cinglé religieux ou un politique sectaire, en opposition totale à la politique de ce parti et à celle des autres candidats. Quel que soit le qualificatif qu'on applique à ces procédures, ce n'est pas ainsi que l'on présente des alternatives et des choix réels devant l'électorat. Et pourtant, la majorité des analystes politiques américains sont en fait convaincus que le système américain est non seulement celui d'une démocratie authentique, mais qu'il est bien supérieur et plus avancé que celui de n'importe quelle démocratie de l'Europe occidentale. Le système politique américain est en réalité une ploutocratie, un État géré par et pour les plus riches.

> PLOU TO CRA TIE :
> 1. gouvernement par les riches
> 2. classe riche qui contrôle le gouvernement
> 3. gouvernement ou classe dans lesquels les riches sont au pouvoir ; (définition du dictionnaire américain *Héritage*).

La classe qui contrôle l'économie contrôle l'État et les médias qui à leur tour, forment les valeurs de la société. On peut affirmer que les politocraties communistes avaient *moins* de contrôle réel que les ploutocraties. Dans ces dernières, les citoyens pensent être libres. Dans les politocraties, ils n'ont aucune illusion de ce genre.

S'ils sont sérieux, les partis politiques et les syndicats de la gauche large doivent vivre dans ce monde très imparfait aux possibilités limitées. Cela signifie que les politiques de masse de la gauche sont contraintes d'explorer le domaine du possible et doivent se résoudre à adopter le meilleur compromis disponible, dans une société pluraliste au sein de laquelle coexistent quantité de joueurs et d'intérêts légitimes. En définitive, une des conditions minimales de la démocratie est l'institutionnalisation des conflits d'intérêts.

La recherche du bien commun

Malheureusement, l'idée de but et de bien commun dans les pays industrialisés avancés n'a été répandue efficacement qu'en période de guerre. C'est pourquoi subsiste encore une certaine nostalgie de la « bonne guerre », c'est-à-dire la Seconde Guerre mondiale, qui a sollicité une mobilisation nationale et un appel à l'austérité et au sacrifice communs.

Aujourd'hui, le degré d'enthousiasme qui peut être généré pour sauver les baleines, ou pour l'eau propre, ou pour la journée de la terre, ou pour des déclarations sur l'égalité des races ou des genres, est plus fort et plus large

que, par exemple, le soutien à une grève dure. Les mouvements autour d'un seul enjeu ont un avantage très clair sur les enjeux de classe qui apparaissent comme « vieux-jeu » dans le discours politique des médias de masse.

La raison claire en est que les mouvements sociaux ne sont généralement pas perçus comme étant « politiques ». S'il y a encore un message important que le pouvoir établi continue à rabâcher, c'est que dans les démocraties capitalistes occidentales avancées, les politiques organisées, quelles qu'elles soient, sont sales et sans avenir. C'est particulièrement le cas là où la politique représente, ne serait-ce que potentiellement, un entonnoir au travers duquel quelques contrôles démocratiques de la base peuvent être imposés sur l'économie et l'argent. Encore faut-il qu'il existe des partis politiques adoptant de tels programmes et expriment la volonté d'utiliser l'autorité d'un État démocratique.

Le capitalisme moderne est une structure de pouvoir extrêmement souple, qui a pu systématiquement absorber et commercialiser une grande partie de la jeune culture d'inspiration radicale américaine. On va ainsi utiliser commercialement les symboles culturels des générations. Ceci s'applique au style des vêtements, à la musique, et à une partie du langage. Les spots commerciaux d'*Apple Computer* ont singé les symboles et le langage mous anti-entreprise. C'est vrai pour la nouvelle gauche étudiante, qui est une génération assez homogène ; c'est également vrai pour les cultures afro-américaines. Même des images de Che Guevarra et de Mao ont été considérées comme utilisables par la vorace culture commerciale populaire.

De jeunes commentateurs malins, qui cherchent désespérément à être à la mode, nous répètent aujourd'hui que « l'égalitarisme, la démocratie et le socialisme ont été dans l'air depuis le début du XIXe siècle, et qu'il est temps de trouver quelque chose de nouveau ! » Cependant, la plupart des « nouvelles » dispositions ne menacent pas l'ancrage essentiel de toutes les sociétés capitalistes existantes, qui est la distribution grossièrement inégale de la propriété, du revenu, et du privilège, et *donc du pouvoir politique*.

Plus au moins explicitement à travers l'État-Providence, les partis sociaux-démocrates essayent maladroitement de réduire les inégalités. C'est pourquoi un large consensus règne parmi les libéraux et les conservateurs civilisés, pour que disparaisse l'État-Providence : celui-ci est trop bureaucratique et trop cher, et pire, il prend des risques pour distribuer des allocations universelles de façon relativement égalitaire[7]. De plus, une proposition très dangereuse est partagée par la gauche large, par plusieurs Églises, y compris l'Église Catholique[8] : la société, agissant à travers l'État, dispose d'un droit moral et juridique autant que de la capacité de corriger les inégalités grossières créées par l'économie de marché.

Le néo-libéralisme n'a pas la moindre idée du bien commun.

Déterminer exactement ce qu'est une communauté aujourd'hui, et ce qu'est un mouvement social authentique, voilà des questions qui sont un

champ de bataille où se confrontent la stratégie, les tactiques, et les visées des luttes démocratiques et des mouvements socialistes. C'est justement la faiblesse de beaucoup de préoccupations relatives à la société civile et aux mouvements à enjeu unique. Chantal Mouffe en fait une excellente analyse lorsqu'elle affirme que sans une idée du bien commun, on ne peut parler de liberté individuelle[9].

Cette mise en relation du bien commun à la démocratie, ou même à une politique, est le signe que les sociétés modernes, impersonnelles, capitalistes, voire tout juste industrielles, ont peut-être effiloché les liens de communauté, outrepassant les limites du tolérable pour beaucoup de gens. Parfois, il a bien fallu remplir le vide, puisque les êtres humains sont avant tout des animaux sociaux qui ne peuvent vivre sans des communautés et des croyances partagées.

Les droits définis par des avocats, organisant une existence froide, abstraite, légaliste, ne sont pas un substitut des liens de communauté et de valeur partagée. La mort de Dieu, ou au moins de son organisation sur terre, les Églises, a laissé un énorme vide pour beaucoup de gens.

Ce vide est aujourd'hui comblé par toutes sortes de débris culturels. Des formes abâtardies et vulgarisées de religions traditionnelles, un nationalisme écervelé, des mysticismes constamment réinventés, un consumérisme sans but et sans fin, des demi-cultes basés sur la musique et la culture des jeunes et sur les idoles des médias, figurent parmi les exemples les plus connus de ces débris. Le développement de ces phénomènes reflète la stérilité culturelle d'une grande partie de la gauche démocratique contemporaine, qui n'a même pas essayé de remplir ce vide ni de fournir quelques-unes de ses propres réponses à la recherche d'une identité et d'un but, parmi les générations actuelles de jeunes. Le capitalisme ne peut pas le faire, et dans ses variantes libérales, il n'essaie même pas de le faire. La question est ouverte : une civilisation peut-elle exister sur une durée raisonnable, avec un but autre que celui de maximaliser l'individualime possesseur ? Une civilisation décente ne le peut certainement pas.

Avec une telle vision de la démocratie, la lutte finale n'existe pas. Je pense qu'il n'y aura jamais une transition vers la démocratie, puisque la démocratie laisse par définition un projet inabouti, c'est-à-dire qu'on ne peut jamais le terminer. En fait, je considère que le socialisme démocratique est une partie de la très longue évolution de la démocratie, évolution qui n'est pas terminée et ne le sera jamais. Pour être plus précis, le socialisme a plus de choses en commun avec le jacobinisme radical de Babeuf et de Blanqui, qu'avec le positivisme logique de Saint-Simon et les auteurs de divers plans quinquennaux « techniquement parfaits ». Nous sommes des radicaux, et non des technocrates. Le socialisme présume que les travailleurs ordinaires puissent prendre des décisions importantes, et même gérer leurs sociétés dans leur propre intérêt.

Dans ce but, ils doivent s'organiser collectivement en partis, en syndicats, dans des organisations populaires, et des groupements à objectif unique. Et pour la transformation politique vers une société plus démocratique, il est essentiel qu'il existe un ou plusieurs partis de gauche. Le « projet » de gauche est une tentative politique à long terme, visant à assujettir la politique et l'économie, et donc la société entière, à un contrôle démocratique. Mais ce processus est sans but final visible. La lutte pour la démocratie est un but en soi.

Notes

1. Mais pas le moins cher ! Les dépenses des États-Unis pour la santé excluant nombre de gens, ceux qui ne sont pas couverts consomment une plus grande partie du PNB que dans des systèmes de santé beaucoup plus généreux et universels.

2. Voir Daniel Bell. Son ouvrage le plus connu,*The end of ideology*, a été inévitablement suivi par un troupeau d'imitateurs et de simplificateurs de ses arguments assez complexes. L'argumentation de Fukoyama dans *The end of history* est une version très crue de l'argumentation de Bell, redite une génération plus tard, probablement sur la présomption que le public américain n'a pas de mémoire.

3. En fait, les partis sociaux-démocrates, même s'ils sont souvent issus de partis anciennement communistes, sont de plus en plus influents et puissants en Europe de l'Est. Désormais, ils sont au pouvoir en Pologne, Hongrie, Slovaquie et Lituanie. Ils sont forts dans toute la région.

4. J'inclus Seymour Martin Lipset et Daniel Bell dans cette catégorie. Tous les deux montrent un sentiment affectueux et nostalgique pour les vieux mouvements sociaux-démocrates, qu'ils considèrent comme ayant été rendus obsolètes par la mobilité sociale et la transformation structurelle des sociétés avancées. Voir Seymour Martin Lipset et John Lasswell, *The Failure of a Dream ? Essay on the history of American Socialist*, Garden City, NY, 1974, et Seymour Martin Lipset, *The Politic Man*, Double Day, NY, 1969, aussi bien que Daniel Bell, *The End of Idéology*, Basic, NY, 1965.

5. Ailleurs, j'argue assez extensivement que ces régimes qui s'appelaient socialistes étaient en fait un nouveau type de régime exploiteur, géré par une nouvelle classe exploitante, la politocratie. Ce groupe était géré par son contrôle du parti unique, qui contrôlait l'État, qui à son tour, était propriétaire des moyens de production. La classe dirigeante disait ce qu'il fallait faire du surplus, et qui avait le droit d'entrer dans la nouvelle classe. Voir Bogdan Denitch, *Limits and possibilities*, University of Minnesota Press, 1990, et du même auteur, *Socialist debates*, Pluto Press, London, 1991.

6. Il y a évidemment beaucoup de pays à parti unique. La majorité, même sans grande probabilité, prétend être démocratique d'une façon ou d'une autre. La Chine, le Viêt-nam, le Laos, la Corée du Nord, la Birmanie, et Cuba sont sans honte des pays à parti unique. Beaucoup de pays africains sont plus ou moins des pays à parti unique, ainsi que la majorité des pays du Moyen-Orient.
L'Indonésie, le Mexique, et les Républiques Asiatiques de l'ancienne Union Soviétique sont *de facto* des régimes plus ou moins modifiés, à parti unique. Cependant tous les pays de la Communauté Européenne, les États-Unis, le Canada, le Japon, et au moins le Brésil, le Chili, la Pologne, la Hongrie, la République Tchèque, la Bulgarie, la Slovénie, la Turquie, Israël, l'Afrique du Sud, la Jamaïque, la République Dominicaine, le Venezuela, la Colombie, l'Argentine, la Corée du Sud, Taïwan, la Malaisie, et l'Inde, ont maintenant des systèmes de partis en compétition, ce qui est un pas nécessaire, mais non suffisant vers un régime démocratique. La Russie, l'Ukraine, la Roumanie, l'Arménie, l'Azerbaïdjan, la Serbie, la Croatie et la Géorgie sont encore dans une zone grise.

L'Arabie Saoudite, et les Émirats sont des systèmes sans parti, et quoi qu'il en soit, ils ne sont pas plus démocratiques que les dictatures « modernes » de l'Irak, de la Syrie, du Yémen, ou du Soudan. Naturellement, il y a aussi les non-États, qui sont aussi non-démocratiques, tels que la Somalie, le Liberia, etc. Cependant, on peut affirmer sans crainte d'être contredit, qu'à l'exception de l'Arabie Saoudite et des Émirats, la majorité des États prétend être en quelque sorte basée sur la volonté du peuple (parfois par l'intermédiaire du Coran) et par conséquent démocratique.

7. Ceci ne s'applique certainement pas au début d'un État-Providence aux États-Unis, où la majorité des avantages vont aux classes moyennes, quand ils ne vont pas aux riches. C'est pourquoi la sécurité sociale et les réductions d'impôts pour l'achat de maisons sont restés sains et saufs à travers les pires ravages de la décennie Reagan. C'est là une autre différence majeure entre l'Europe et les États-Unis. L'exception américaine semble ne pas avoir de fin.

8. Mais il est intéressant que cette proposition ne soit pas partagée par les Églises Évangéliques et intégristes, qui croissent à travers toute l'Amérique latine, et qui bouleversent de nombreuses communautés locales.

9. Voir *The New Statesman*, 7 octobre 1988, *The Return of Citizen*.

Une nouvelle étape de l'hominisation

Antoine Casanova*

Les aspirations à la construction d'une société d'êtres humains libres, égaux, associés s'expriment aujourd'hui sur la planète en des élaborations dont les contenus, les cheminements sont complexes, renouvelés, diversifiés. Il en va ainsi en France, en Europe, en Afrique et en Amérique latine. Ces recherches où s'entrelacent pensées et actions se déroulent au travers de constructions dont les sources et les références ont une ampleur culturelle et une profondeur historique encore trop méconnues[1]. Ces élaborations se renouvellent et sont aujourd'hui inséparables des traits du contexte qui est celui du monde, de l'Europe, de la France en cette fin du XX[e] siècle. Elles ont, notamment, dans le champ du christianisme une richesse et une consistance neuves dont je voudrai présenter ici quelques aspects en liaison avec une brève évocation de la question des forces productives dans le contexte contemporain.

Les premières des élaborations qui cristallisent les aspirations à une société de bonheur, d'association dans l'égalité, la liberté et l'absence de domination, sont de diffusion largement universelle en des continents différents. Elles se

* Historien, maître de conférences, directeur de la revue *La Pensée*.

cherchent et s'esquissent entre le troisième et le premier millénaire avant Jésus-Christ. Elles sont, comme l'a montré G. Camps[2], inséparables des transformations immenses et profondément contradictoires qui, amorcées il y a environ 8 à 10 000 ans, accompagnent et suivent la révolution néolithique. Elles sont (plus encore) inséparables de la mise en place (pleinement visible en Mésopotamie au troisième millénaire)[3] des premières sociétés devenues (économiquement, socialement, politiquement) fortement hiérarchisées. Entendons des avancées qualitativement neuves des forces productives, des élaborations d'outillages culturels de portée considérable (dans l'art, avec les signes écrits, avec les nombres...). Entendons aussi, avec la genèse et l'affermissement des cités-États, l'entrée dans une ère de longue durée, celle des sociétés marquées par l'exploitation et par la domination d'une minorité sur la majorité des humains. C'est à partir de ces possibilités, et en regard de ces nouvelles réalités sociales accompagnées de souffrances de type alors nouveau, que les aspirations au bonheur vont se penser sous la forme de mythes religieux où se mêlent les thèmes de la perte du paradis sur terre ou de l'évanouissement de l'âge d'or, et l'espérance en de nouveaux retours, vers ces temps-là, par des voies divines. Jean Delumeau dans son récent ouvrage[4] donne à voir et à comprendre aux lecteurs les traits originaux de ces élaborations en leurs figures bibliques.

L'outil, l'utopie et l'espérance

Au fil des siècles, en liaison avec les évolutions des capacités et forces productives humaines et des rapports sociaux, ces utopies d'espérance, à chaque grand tournant historique, vont tout à la fois se prolonger et se transformer qualitativement. Cela en élaborant des perspectives de libre association communautaire et de bonheur qui s'appuient sur les nouvelles possibilités scientifiques, techniques, sociales et culturelles pour faire la critique des structures dominantes ; cela en étant aussi (sous des formes et à des degrés divers) en partie marquées par les catégories de pensée liées à ces structures dominantes dans l'effort même pour en concevoir le refus et les combattre.

Il y a ainsi un complexe cheminement historique de l'aspiration à une société « communiste » entendue au sens d'une société d'êtres humains égaux, librement associés dans la gestion de leur existence et heureux. Évoquons en (trop cursivement) quelques composantes : celles qui à des égards essentiels, tiennent au christianisme avec des thèmes comme celui de l'inépuisable dignité de chacun des humains, frères en Jésus-Christ Dieu fait homme et pauvre ; ou encore avec le thème d'un règne de justice porteur de « mille ans de bonheur »[5] sur terre que l'on retrouve dans l'Apocalypse et en de nombreux

mouvements populaires du Moyen Âge à nos jours ; celles aussi qui tiennent aux élaborations et utopies communistes du XVIe siècle, telle celle de Thomas More[6], ou à l'évangélisme politique et social radical de la Révolution anglaise ; celles que représentent un pan important des espérances, anticipations nées avec les Lumières et la Révolution française, puis à partir d'elle au début du XIXe siècle ; celles enfin qui tiennent aux transformations qualitatives des outillages de pensée et des analyses et perspectives sociales et politiques opérées par Karl Marx dans le contexte radicalement neuf de l'expérience du capitalisme.

La question des forces productives détient une place centrale dans ces transformations qualitatives. La perception et l'analyse du rôle des outillages et des capacités humaines dans le mouvement historique d'évolution et de transformation des société avaient commencé à prendre force dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Les travaux des agronomes comme Rozier ou Bernard, ceux des savants comme Lavoisier, d'hommes politiques comme Sieyès ou Barnave ont[7] souligné l'importance des transformations des moyens matériels et des aptitudes humaines productives agricoles et industrielles dans la genèse des mutations et contradictions qui mènent à la Révolution française. Ces processus vont se développer entre 1789 et 1815 et (avec notamment l'insistance sur le rôle du « ferment » et des activités proprement « industrielles ») ils occupent, par exemple, une place originale dans les réflexions de Napoléon Ier. Ces diverses élaborations demeurent cependant de nature encore limitée. L'accélération intensifiée entre 1815 et 1848 des transformations technologiques, sociales et économiques avec le mouvement des contradictions et des luttes qui s'y rattachent vont (notamment en France et, plus encore, en Grande-Bretagne) constituer un terrain d'expériences neuves à partir desquelles la question des forces productives va prendre toute sa consistance anthropologique et politique.

Cette consistance apparaît avec une dimension tout à la fois qualitativement inédite et limitée dans les analyses du *Manifeste* de 1848 sur le rôle de l'industrialisation et sur les relations entre développement industriel, transformation des rapports sociaux de production, expansion à venir du salariat capitaliste en Europe et dans le monde, et par ailleurs le champ des risques, des possibilités, de la mutation (à accomplir) de la perspective et de la démarche révolutionnaires au plan national et international. C'est dans *Le Capital* (et tout particulièrement dans le chapitre XV du Livre I, (consacré à l'étude du machinisme et de la grande industrie) que Marx donnera son plein développement historique et anthropologique à la question des forces productives[8].

La portée inédite de la révolution informationnelle

Cette démarche m'apparaît cruciale pour qui veut enraciner la lucidité critique des citoyens, le refus des prétendues fatalités technologiques, les combats de libération humaine et la construction d'une perspective communiste neuve dans une connaissance rigoureuse du champ inédit des possibilités socialement et politiquement contradictoires qui se rattache au contexte spécifique de cette fin du XXe siècle.

Ce contexte est celui de la transformation radicale des capacités et des forces productives humaines qui se rattache à cette nouvelle étape de l'hominisation que constitue l'actuelle évolution informationnelle.

C'est en effet une étape radicalement nouvelle (et d'une portée qui se mesure à l'échelle des millénaires) dans les rapports entre l'espèce humaine et la nature qui, dans les capacités constitutives de l'hominisation au quotidien, est en train d'être franchie. Il devient de plus en plus possible aussi d'objectiver dans les matériels, des processus complexes (mémoire, calcul, opérations de commande programmées, d'élaboration de symboles) des capacités intellectuelles humaines. Le mouvement de cette transformation élargit de façon puissamment inédite les capacités symboliques, les modes de communication et d'activité de l'esprit humain. Numérisation des signaux d'information (source d'une nouvelle écriture du nouveau langage de l'informatique), existence (avec les satellites, les réseaux câblés en fibre optique, les réseaux hertziens numériques) de moyens de diffusion à l'échelle planétaire, essor des techniques de l'informatique et des logiciels, possibilité de stockage de mémoire, de calcul, de mise en relation de données, de signes, constituent quelques-uns des principaux éléments actuels de cette mutation.

La portée anthropologique et civique de l'actuelle révolution technologique et informationnelle se présente, à beaucoup d'égards, sous deux aspects différents mais peu séparables.

Le premier aspect n'est ignoré et tu par personne ; le patronat tente même de l'utiliser pour justifier la nécessité du chômage : la mise en acte des outillages de la révolution technologique permet (et permettra) de produire considérablement plus qu'auparavant sur la base d'un temps de travail social fortement diminué.

Deuxième aspect, infiniment moins évoqué dans les thématiques et dogmatiques patronales ou gouvernementales : ces outillages rendent possible une nette diminution du temps de travail contraint (dans la semaine). C'est dire que ces outillages rendent possible la mise en place à l'échelle sociale de cela même qui est devenu nécessaire à leur mise en œuvre efficace. Entendons (comme le reconnaissait avec force *Modernité, mode d'emploi*, ouvrage d'Antoine Riboud[9] lui-même) la maîtrise dynamique par les sujets humains

au travail du fonctionnement d'outillages qui incorporent et incorporeront des fonctions de l'intelligence humaine.

Ce qui est ainsi devenu tout à la fois possible et nécessaire, n'est-ce pas une réduction du temps de travail sans compression des besoins et des salaires pour tous, permettant aux sujets humains de disposer dans la formation initiale, puis tout au long de leur vie, des moyens en temps et en salaire, d'une formation[10] permanente de qualité ? Des moyens eux-mêmes conjugués avec des conditions de participation démocratique aux décisions dans les entreprises, les collectivités et la nation, ainsi que de conditions d'emploi et de salaire dignes et stables. C'est dire que ce qui est devenu possible et nécessaire, c'est un mode social d'existence qui puisse permettre à l'universalité des citoyens travailleurs de mettre en œuvre cette *techné* humaine désormais porteuse de *logoi* et de signes polysémiques. Et cela en disposant des moyens de conduire cette mise en œuvre avec une maîtrise anticipatrice et créativité en regard du mouvement des rapports sociaux et politiques, comme en regard des évolutions et des développements qui caractérisent ces moyens contemporains.

Jamais les besoins et les potentialités d'élaborations créatives, ceux de la participation de l'ensemble des citoyens à l'assimilation, la maîtrise, la transformation des pensées, des signes et des créations artistiques, porteurs de connaissances et de sens, n'ont été aussi forts. C'est là tout à la fois une question de droit, de justice et d'efficacité pour l'accès de tous à des emplois dignes, stables, fondés sur l'alternance travail-formation. Ces besoins de maîtrise appellent une extension sans précédent de la formation de qualité au savoir et aux arts pour tous les êtres humains : ils appellent le développement pour tous les citoyens (et non pour une seule courte élite) des aptitudes symboliques, cognitives et imaginatives. Ils appellent en même temps, un développement inédit de l'intervention informée, intelligente, profondément concertée et démocratique de chaque citoyen dans la vie sociale de l'entreprise, de la commune, de la région, de la nation.

C'est dans ce contexte que des questions (comme celles de la culture et du système éducatif) qui sont au cœur et au centre de l'activité professionnelle, des besoins et du sens de l'existence de centaines de milliers d'intellectuels peuvent prendre par ailleurs une ampleur sociale immense et aiguë, dans les exigences personnelles de formation, de participation au développement culturel, d'activités de pensée, savoir, imagination des citoyens travailleurs. Elles prennent et prendront par là aussi une place élargie dans les enjeux et les combats de classe.

Ni arbitraire, ni fatalisme techniciste

Un immense champ de possibilités humaines est ainsi ouvert, pour le meilleur et pour le pire. Les citoyens-travailleurs seront-ils, tous et chacun, les agents associés porteurs de la maîtrise de ces mutations des capacités humaines ou bien les prises de décisions sur la manière de comprendre et puis de mener les choses continueront-elles sans cesse davantage à être pour l'essentiel orientées par les privilégiés dominant une société à plusieurs vitesses ? Il n'existe aucune fatalité : ni dans un sens ni dans l'autre. L'apport des recherches historiques nous montre en effet qu'il n'y a ici ni arbitraire, ni fatalisme techniciste.

D'un côté, une fois que de nouvelles capacités d'action sur la nature sont inventées, puis socialement objectivées en des ensembles opératifs matériels, elles font entrer les sociétés humaines et l'ensemble de leurs rapports sociaux en un champ historique nouveau, spécifique et original de possibilités, de limites, d'exigences, de risques.

À l'inverse, ce nouveau champ est, insistons-y, un champ de possibilités où rien n'est fatal, unilinéairement déterminé : ce sont en effet des voies et des choix politiques contradictoires qui se développent, s'affrontent quant à l'orientation (économique, sociale, culturelle, politique) prédominante à faire valoir pour répondre aux défis du champ historique nouveau. Cela fut vrai hier. On pourrait le montrer par exemple pour la maîtrise du feu, pour le tournant du néolithique, ou bien plus tard pour la France de la fin du XVIIIe siècle, ou encore pour l'Europe de l'Est, la Russie, ou d'autre façon pour les États-Unis, entre 1800 et 1870. Cela est incommensurablement plus vrai encore aujourd'hui.

L'ère est désormais ouverte des possibilités inédites de libération démocratique de la création et de la communication culturelles. Si les luttes sociales et politique n'y portent remède et n'ouvrent et instaurent une autre perspective, en France et en Europe, cette ère peut cependant devenir celle d'une extension, elle aussi inédite. Entendons l'extension à tout le champ des activités humaines, des eaux glacées de la grosse mercantilité. Disons plus globalement et précisément celle des critères, des pratiques, de l'esprit des lois du profit privé et du marché ; non du profit et du marché en général, mais du profit et du marché tels que les entendent les multinationales du capital financier. La lecture de textes comme les projets de traité politique de portée mondiale et appelé « Accord Multilatéral sur l'Investissement » est particulièrement éclairante sur ce que de tels maîtres des marchés financiers entendent par là.

La stratégie du pouvoir et des firmes financières, les luttes qu'elles suscitent le montrent : nous sommes acteurs et spectateurs d'une croisée des chemins tout à la fois concrète, locale, quotidienne et qui concerne tous les

aspects de l'existence humaine pour 1998, pour les années à venir, pour nos enfants et nos petits-enfants qui vivront dans les premières décennies du XXIe siècle. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'une bataille multiforme est en cours. Chaque jour, chaque mois se pose la question de savoir si on fera un pas de plus dans la voie de la résistance et la transformation libératrice ou dans la voie d'une marche novatrice et cruellement régressive. Prendre conscience de la réalité de cette croisée des chemins, contribuer à « conscientiser » (comme disent certains chrétiens) les citoyens et les citoyennes est crucial pour l'avenir et est en soi un acte de haute importance pour la lucidité et la dignité humaine, donc un acte de haute portée politique et civique.

L'enracinement dans ces si complexes réalités contemporaines donne une portée de nature et de hauteur inédites aux efforts pour ouvrir la perspective d'une société d'êtres humains libres, égaux, associés. Il est significatif que ces efforts, cette démarche, en leurs divers cheminements (tels, par exemple, ceux du Parti communiste français ou par ailleurs, ceux des chrétiens en France et en Amérique latine) ne se réduisent pas à la (nécessaire) critique rigoureuse et raisonnée de ce qui a existé à l'Est sous le nom de socialisme. Pour des millions de citoyens, il s'agit, plus radicalement encore, de construire aussi et par ailleurs, une perspective éthique et civique, essentiellement démocratique et autogestionnaire, une démarche entièrement neuve et qui puisse apporter des réponses libératrices adéquates à l'ampleur et à la spécificité des possibilités, des risques, des enjeux, des combats tout à la fois quotidiens et de portée anthropologique ouverts par le tournant contemporain des capacités et des forces productives, culturelles, sociales de l'espèce humaine.

Le contexte d'aujourd'hui est en effet également constitué, au niveau concret comme au niveau planétaire, par les combats qui tiennent aux conflits entre choix politiques, aux choix de classe et de civilisation qui doivent régir la mise en œuvre présente et à venir des possibilités ouvertes par la révolution informationnelle : les êtres humains, les peuples sont confrontés au mal vivre, à la civilisation des précarités, des inégalités, de la mercantilité financière comme esprit des lois dans tous les aspects de l'existence. Mais le contexte de ces années de la fin du XXe siècle, c'est aussi la présence et l'évolution (au travers de complexités contradictoires) des résistances, des élaborations, des partages, pour combattre la perspective d'une marche régressive vers l'avenir ; et aussi pour concevoir et mettre en œuvre, en France, en Europe, ailleurs dans le monde, une des orientations politiques axées sur le développement des sujets humains, l'intervention critique et active des citoyens, une politique utilisant en ce sens les possibilités inédites ouvertes par la modernité propre à la révolution informationnelle et fondée sur le contrôle transparent et démocratique (au niveau local, national, international) des vastes ressources financières aujourd'hui disponibles au niveau de l'État, des grandes entreprises, des institutions financières en France[11], en d'autres pays[12], au niveau de la planète.

La recherche de nouveaux repères symboliques

En Amérique latine, mais aussi en Europe[13], en France des prises de position, des revues, des ouvrages d'inspiration chrétienne attachés au développement neuf de la théologie de la libération, mènent, comme l'annonce le titre d'un ouvrage *La critique théologique des marchés*[14] et se proposent de contribuer à ouvrir une véritable alternative libératrice. De récentes prises de position (tels l'exposé de Mgr Albert Rouet publié dans le volume de 1993, *Face au chômage changer le travail*, la déclaration « L'écart social n'est pas une fatalité » (XI, 1996) de la Commission sociale de l'épiscopat français, ou la déclaration de 1995 du Conseil national de développement et paix de l'épiscopat canadien) proposent des mesures pour combattre et contrôler internationalement la spéculation financière et mettre le FMI sous le contrôle des peuples ou la récente « Lettre des supérieurs provinciaux de la Compagnie de Jésus en Amérique latine[15] et l'éclairante lettre aux dominicains du maître de l'Ordre[16], mettent le développement des actions et des analyses critiques au centre de la lutte contre les idolâtries de l'État et du marché.

Les repères symboliques pour construire cette démarche se cherchent en France au travers de retours (aux terrains et aux formes multiples), interrogatifs et inventifs vers les Lumières, les années 1789-1815 devenues de manière intensifiée ces dernières années sujets de romans, de films, de pièces de théâtre. Pareilles visites créatives d'un tel moment de notre histoire sont à beaucoup d'égards (à l'instar du penchant pour l'Antiquité romaine dans les années 1770 et 1780) interrogations critiques du présent et recherches d'un autre avenir. Ce que, comme l'écrit Philippe Sollers[17] «on pourrait résumer par : quand le présent est indigne du passé, le futur se venge. Au moment où j'écris ces lignes, ça ne devrait pas de nouveau tarder ». C'est aussi en notre pays et ailleurs sur la planète, au travers de réinterprétations diversifiées, mouvantes, vivantes et neuves des textes bibliques et chrétiens, de la figure de Jésus-Christ (comme Dieu pleinement incarné en une condition humaine historique et concrète)[18] ou encore d'autres façons, au travers de retours et de prolongements approfondis et novateurs envers l'apport de Marx, mais souvent aussi par l'entrelacement des retours au christianisme, aux Lumières, aux analyses de Marx, par le croisement de ces interrogations et de ces prolongements créatifs que se cherchent des repères et des voies neufs pour ouvrir la perspective d'une société d'êtres humains, libres, égaux, associés. Il est ainsi significatif que les thèmes de libération humaine doivent beaucoup de leur venue en place centrale et de leur haute consistance contemporaine, aux paroles et aux actes qui ont, notamment, été et sont ceux de militants, citoyens et travailleurs chrétiens depuis les années 1970. Ces actes, ces textes, ces paroles donnent une place centrale aux analyses critiques et aux actions, contre les idolâtries de l'État et du marché, et font du libre épanouissement

et de la libre et fraternelle association (au niveau national et mondial) des êtres humains le centre du processus social, culturel et politique de transformation libératrice. Résistances, libération humaine en France, construction européenne et mondialisation modernes et fraternelles peuvent croître en force, si, incroyants ou croyants, de diverses confessions, nous savons ne pas méconnaître l'originalité et la singularité de nos diverses racines et de nos multiples cheminements, et si nous savons, par l'écoute et le partage, déchiffrer ensemble les lignes et les contenus majeurs de la perspective civique et anthropologique que nous bâtissons au travers de nos luttes et de nos différences de sens et de références.

Notes

1. Ernest Bloch consacre son grand livre *Le Principe Espérance* (traduction française, Éditions Gallimard, 1976 ; réédition, 1991, 3 volumes) à « la tendance de donner une traduction philosophique à l'espoir situé dans le monde, peuplé comme les meilleures des terres cultivées et aussi inexploré que l'Antarctique » car « le phénomène gigantesque de l'utopie dans le monde est un des moins élucidés et des moins expliqués. De toutes les bizarreries de l'ignorance, celle-ci est une des plus frappantes ». Sur cette recherche et sur l'effort pour en donner à cerner et comprendre les traits et la portée, cf. le récent ouvrage d'Arrigo Colombo *L'Utopia. Refondazione di un'idea et di una storia,* Bari, 1997, Edizioni Dedalo, 450 pages.

2. Gabriel Camps, *Introduction à la préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Éditions du Seuil, collection « Point Histoire », 1994, (452 pages). Sur les effets neufs et contradictoires des mutations productives, sociales, culturelles qui accompagnent et suivent le néolithique, cf. notamment *Paradis perdu, et nouvelle société*, p. 302-312. Camps note par ailleurs que « pour le rédacteur du livre de la Genèse, l'histoire de l'homme commence au néolithique. Les débuts de la société sont cernés dans un monde déjà gagné aux techniques de production. La longue période de prédation qui correspond au paléolithique et au mésolithique se trouve catapultée dans le temps indéfini du paradis perdu lorsque l'homme et la femme étaient tous deux nus et n'en avaient point honte. »

3. Cf. notamment Jean Bottero, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Édition Gallimard, 1993 (cf. aussi du même auteur *La naissance de Dieu*, 1995).

4. Jean Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Éditions Fayard, 1995, 358 pages.

5. Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Éditions Fayard, 1995, 493 pages.

6. Les textes des principales élaborations (et notamment *L'utopie* de Thomas More) écrites de la fin de l'Antiquité au XVIII[e] siècle ont récemment été présentés in *Voyages aux pays de nulle part*, Éditions R. Laffont, 1990.

7. Pour un essai d'approche de ces réalités cf. notamment A. Casanova, *Les outils et les hommes. Transitions, Révolution,* SEPIRM, Paris, 1989, 238 pages.

8. Sur la place de cette question dans la pensée de K. Marx, cf. notamment Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris, Éditions Meridien Klinsiek, 1992, 553 pages, particulièrement les chapitres 6, 7, et 8.

9. A. Riboud, *Modernité, Mode d'emploi*, Paris, Éditions 10-18, 1989.

10. Sur ces problèmes, cf. les analyses et les propositions précises de Paul Boccara, « Société-emploi-formation » in *Cahiers du communisme*, septembre 1996. Ces analyses s'enracinent dans une recherche sur la révolution informationnelle développée depuis des années par Paul

Boccara. Elles ont été notamment présentées par Paul Boccara dans le n° 46, 3e trimestre 1994 et dans les n° 47-48, 1er trimestre 1995 et 1er trimestre 1996 de la revue *Issues*.

11. Notamment les analyses présentées par Mgr A. Rouet (pour qui « Penser à des changements radicaux sans toucher à la circulation de l'argent c'est avancer dans une impasse en y conduisant beaucoup d'hommes ») in *Face au chômage, changer le travail (des syndicats, partis, mouvements chrétiens – Déclaration de la Commission sociale de l'épiscopat)*, Éditions du Centurion, 1993.

12. Cf. *Pour que le Canada combatte vraiment le chômage et la pauvreté*, Déclaration de mars 1995 du Conseil national de développement et paix, organisme officiel de l'Église catholique du Canada pour la solidarité internationale. Texte in *La Pensée*, n° 304, octobre-décembre 1995, p. 75-77.

13. Cf. notamment les articles publiés in COELI, Centre Œcuménique de Liaisons internationales, n° 85, décembre 1995.

14. Hugo Assmann et Franz J. Hinkelammert, *L'idolâtrie de marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Éditions du Cerf, 1993, 378 pages.

15. « Le néo-libéralisme en Amérique latine, Lettre des supérieurs provinciaux de la Compagnie de Jésus en Amérique latine. Document de travail ». Ce document a été publié en espagnol et en portugais. Nous en présentons une traduction française des principaux passages de ce texte dans le numéro de *La Pensée* d'octobre-décembre 1997.

16. « Notre monde a vu triompher un système économique unique, il est devenu difficile de lui imaginer une alternative. La tentation de notre génération pourrait consister à nous résigner aux souffrances et aux injustices de notre temps et à cesser d'aspirer à un monde reconstruit sur du neuf. Mais nous, prêcheurs, devons être les gardiens de l'espérance » écrit notamment Timothy Raddiffe dans sa lettre à l'Ordre dominicain « La Source vive de l'espérance, l'étude et l'annonce de la Bonne nouvelle » *in Documentation Catholique*, 7 avril 1996, n° 2135, p. 337-347.

17. Ph. Sollers, *Le cavalier du Louvre. Vivant Denon (1747-1825)*, Éditions Plon, 1995, p. 124.

18. Cf. notamment les articles publiés dans les récents numéros de la revue internationale de théologie *Concilium*. Tout particulièrement le n° 269, 1997, consacré au thème « La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis ? » et le n° 273, 1997, qui traite du thème « Une nouvelle Apocalypse » (cf. par exemple l'article de Jang Mo Sung « Le mal dans la mentalité du marché libre » et ceux de Pablo Richard « Les fléaux dans la Bible (Exode et Apocalypse) et de Wo Ming «La bête de l'Apocalypse. La culture de la violence. »

Crise du mouvement ouvrier et crise du travail

par Ricardo Antunes*

Pendant les dernières décennies, surtout depuis la moitié des années 1970, le monde du travail a vécu une situation de crise. Celle-ci est peut-être la plus aiguë depuis la formation de la classe des travailleurs et du mouvement ouvrier lui-même. La compréhension des éléments constitutifs de cette crise est d'une grande complexité puisque dans la même période de profondes mutations, assez différenciées, ont fortement affecté le monde du travail et plus particulièrement le mouvement ouvrier et syndical. La compréhension de cette situation présuppose, donc, une analyse de totalité des éléments constitutifs de ce scénario, tâche à la fois difficile et indispensable et qui ne peut pas être abordée à la légère.

Examinons d'abord quelques éléments qui, selon nous, sont centraux pour comprendre cette crise de façon plus globale. La complexité de ces divers éléments ne permet pas ici une analyse plus détaillée. Cependant, l'approche

---

* Professeur de Sociologie à l'Université de Campinas (UNICAMP/Brésil) et professeur invité à l'Université de Sussex (Angleterre). A publié récemment : *Adeus ao Trabalho ?* (Éd. Cortez), *A Rebeldia do Trabalho* (Ed. Unicamp), *O Novo Sindicalismo no Brasil* (Pontes) et coédité Lukacs : *Um Galileu no Século XX* (Éd. Boitempo).

initiale de cette crise est fondamentale, puisqu'elle affecte la classe des travailleurs, dans son existence-même, mais aussi sa dimension plus proprement subjective, politique, idéologique au travers des valeurs et des idéaux qui orientent ses actions et pratiques concrètes.

Nous assistons tout d'abord à un scénario de crise structurelle du capital, qui a secoué l'ensemble des économies capitalistes plus particulièrement à partir du début des années 1970. Son intensité est tellement profonde qu'elle a conduit le capital à développer, selon Mészaros, des « pratiques matérielles destructrices d'autoreproduction *élargie* du capital. Celles-ci ont fait apparaître le spectre de la destruction globale de l'appareil de production afin de réduire les dépenses affectées à la satisfaction des besoins humains ». (Mészaros, 1995). Entre autres conséquences, cette crise a obligé le capital à procéder à une immense restructuration avec pour finalité la reprise de son cycle de reproduction qui, nous le verrons ci-après, a affecté fortement le monde du travail.

Les conséquences de l'effondrement à l'Est

Un deuxième élément fondamental pour la compréhension des causes du reflux du mouvement ouvrier découle de l'effondrement des pays de l'Est européen (et de la quasi-totalité des pays qui ont tenté une transition socialiste, avec le modèle soviétique comme horizon). Cet effondrement propage, dans le monde du travail, la fausse idée de la « fin du socialisme ». (Voir Kurz, 1991). À long terme, bien sûr, les conséquences de la fin des régimes communistes des pays d'Europe de l'Est comportent des éléments positifs : elle pose la possibilité d'une reprise, sur des bases tout à fait nouvelles, d'un projet socialiste d'un type nouveau, qui refuse entre autres points néfastes, la thèse stalinienne du « socialisme dans un seul pays » et récupère des éléments centraux de la formulation de Marx. Mais sur un plan le plus immédiat, des fractions importantes de la classe des travailleurs et du mouvement ouvrier, ont assimilé la disparition de ces régimes à la « fin du socialisme » et, selon les apologistes de l'ordre établi, à la fin du marxisme. Plus encore, avec la fin du bien mal nommé « bloc socialiste », les pays du capitalisme central rabaissent de plus en plus brutalement les droits et les conquêtes sociales des travailleurs, étant donné « l'inexistence », selon le capital, du péril socialiste aujourd'hui. Ainsi, l'effondrement de l'URSS et des pays de l'Est européen, à la fin des années 1980, a eu un grand impact sur le mouvement ouvrier. Il suffit de rappeler la crise qui, dans les années suivantes, a secoué les partis communistes traditionnels et les syndicats qui se rattachaient à ce courant.

Au moment où la gauche traditionnelle de la période stalinienne s'effondrait – et ici nous touchons sur un autre point central – nous avons assisté à

un processus politique et idéologique de social-démocratisation de la gauche, avec la subordination de son action à l'ordre du capital. Cette *accommodation social-démocrate* a fortement secoué la gauche syndicale et politique avec d'inévitables répercussions à l'intérieur de la classe des travailleurs. Le syndicalisme de gauche, par exemple, a de plus en plus recours à un type de fonctionnement institutionnel et bureaucratique qui caractérise aussi la social-démocratie syndicale. (Bernardo, 1996).

La crise de la social-démocratie

D'autre part, la grande expansion du néolibéralisme à partir de la fin des années 1970 et la crise profonde du *welfare state*, ont provoqué un processus de régression de la social-démocratie elle-même. Son mode d'intervention se rapproche désormais des méthodes néolibérales. Celles-ci orientent les programmes et les finalités de l'action politique dans les pays capitalistes, initialement ceux du centre et par la suite ceux des pays subordonnés. On provoque les restructurations industrielles, la privatisation accélérée, la réduction du poids de l'État, l'adoption de politiques fiscales et monétaires synchronisées avec les organismes mondiaux de l'hégémonie du capital (par exemple le FMI et le BIRD), le démantèlement des droits sociaux des travailleurs, la lutte contre le syndicalisme de gauche, la propagation d'un subjectivisme et d'un individualisme exacerbé comme expression d'une culture «post-moderne », l'animosité directe à l'égard de toutes les propositions socialistes contraires aux valeurs et aux intérêts du capital, etc. (Voir Harvey, 1992).

L'ensemble de ces constats prend place dans un *processus complexe* que nous pouvons résumer dans les termes suivants :

1. Il y a une crise structurelle du capital ou un effet dépressif profond qui accentuent ses traits destructifs (Mészaros, 1995 et Chesnais, 1994).

2. Nous assistons à la fin du *post-capitalisme* dans l'Est européen, où des contingents importants de la gauche ont accentué son processus de social-démocratisation (Magri, 1991).

3. Ce processus survient à un moment où la social-démocratie subit, elle aussi, une forte crise (Clarke, 1991).

4. Le projet économique, social et politique néo-libéral connaît une forte expansion. Tout cela a fini par affecter fortement le monde du travail, dans plusieurs dimensions.

Pour répondre à *la crise structurelle* du capital, de nombreuses mutations sont en train de se dessiner. On ne peut comprendre la place fondamentale de ces mutations dans le processus de transition du XX[e] au XXI[e] siècle, sans,

comme l'a appris Marx, « prendre possession de la matière, en ses détails, analyser ses différentes formes de développement et perquisitionner la connexion intime qu'il y a entre elles » (Marx, 1971, dans la postface de 1873 à la seconde édition du *Capital*). Une d'entre elles, et qui a une importance centrale, se réfère aux métamorphoses dans le procès de production du capital et de ses répercussions dans le procès de travail.

Du fordisme au toyotisme

Particulièrement dans les dernières années, le capital a répondu à la crise des années 1970, par une intensification des transformations du procès productif lui-même, à travers l'avancée technologique, la constitution des formes d'accumulation flexible et de modèles alternatifs au binôme taylorisme/fordisme, en privilégiant notamment le modèle « toyotiste » ou le modèle japonais.

Ces transformations, provenant, d'un côté de la concurrence internationale et, d'un autre côté, de la nécessité de contrôler le mouvement ouvrier et la lutte de classes, ont fini par affecter fortement la classe des travailleurs et son mouvement syndical. (Bihr, 1991 ; Gounet, 1991 et 1992 ; Antunes, 1995 ; Murray, 1983 ; Mc Ilroy, 1997).

Par essence, cette forme de production flexibilisée recherche l'adhésion profonde des travailleurs qui doivent intérioriser le projet du capital. On recherche une forme d'implication extrême dans le travail, où dans les entreprises le capital cherche le consentement et l'adhésion des travailleurs, afin de viabiliser un projet dessiné et conçu selon ses fondements exclusifs. Il s'agit d'une forme d'aliénation (*Entfremdung*) qui, en se différenciant du despotisme fordiste, conduit à une intériorisation encore plus profonde de l'idéal du capital, en accentuant ainsi le procès d'expropriation du *savoir-faire* du travail. (Voir Antunes, 1995).

Quelles sont les conséquences les plus importantes de ces transformations dans le procès de production et comment celles-ci heurtent-elles le monde du travail ? Nous pouvons, à titre indicatif, remarquer les plus importantes :

1. La réduction du nombre d'ouvriers manuels concentrés dans une usine, modèle typique du fordisme et de la période d'expansion qu'on a qualifié de régulation sociale-démocrate (Beynon, 1995 ; Fumagalli, 1996).

2. L'augmentation accrue de nombreuses formes de sous-prolétarisation ou précarisation du travail, résultantes de l'expansion du travail partiel, temporaire, sous-contracté, externalisé, qui s'entensifie à l'échelle mondiale dans les pays du tiers monde mais aussi dans les pays du capitalisme central (Bihr, 1991 ; Antunes, 1995 ; Beynon, 1995).

3. L'augmentation significative du nombre de femmes au travail. À l'échelle mondiale, cette augmentation se concentre principalement dans des secteurs où les contrats de travail sont précarisés, sous-contratés, délocalisés, à temps partiel, etc.

4. La grande expansion du nombre de salariés appartenant aux couches moyennes, spécialement dans le « secteur des services » qui a initialement connu une très forte croissance mais qui subit également aujourd'hui un chômage lié à la rapidité des mutations technologiques.

5. L'exclusion des travailleurs jeunes et des travailleurs « âgés » (environ 40/45 ans) du marché du travail dans les pays du capitalisme central.

6. L'intensification du travail et la surexploitation des salariés, par l'utilisation accrue de la main-d'œuvre immigrée et l'expansion du travail des enfants, sous conditions criminelles, en plusieurs régions du monde, à l'instar de l'Asie et de l'Amérique latine.

7. Le développement d'un processus de chômage structurel dont le niveau devient explosif et qui, conjointement au travail précarisé, atteint environ un milliard de travailleurs, c'est-à-dire environ un tiers de la force humaine mondiale qui travaille.

8. Nous assistons à l'expansion de ce que Marx a qualifié de *travail social combiné*, où les travailleurs des diverses régions du monde participent au procès de production et de services. Ce phénomène ne tend pas à l'élimination de la classe des travailleurs mais participe à sa précarisation, à l'intensification de son exploitation et à la diversification de son utilisation.

La fragmentation de la classe des travailleurs

La classe des travailleurs s'est donc davantage fragmentée, diversifiée et complexifiée. D'un côté, elle est devenue plus qualifiée dans plusieurs secteurs, comme c'est le cas pour la sidérurgie, où il y a eu une relative intellectualisation du travail, mais, d'un autre côté, elle *s'est déqualifiée et s'est précarisée* dans plusieurs autres secteurs. C'est le cas pour l'industrie automobile ou l'outilleur n'a plus la même importance, sans parler ici des inspecteurs de qualité, des mineurs, des dockers, des travailleurs de la construction navale, etc. (Lojkine, 1990 et 1995). D'un côté, a été créé, sur une échelle minoritaire, le travailleur « *polyvalent et multifonctionnel* », capable de manipuler les machines avec contrôle numérique et même de se convertir en ce que Marx a appelé dans les *Grundrisse*, le *surveillant* et régulateur du procès « productif ». D'un autre côté, a été créée une masse précarisée, sans qualification, qui aujourd'hui subit le chômage structurel.

Ces mutations génèrent, donc, une classe de travailleurs aux caractéristiques encore plus différenciées qu'auparavant : salariés qualifiés/déqualifiés,

jeunes/âgés, hommes/femmes, stables/précaires, immigrants/nationaux, évoluant sur le marché formel/informel, etc.

Au contraire, cependant, de ceux qui soutiennent l'idée de la « fin du rôle central de la classe des travailleurs » dans le monde actuel (Habermas, 1989 ; Gorz, 1982 et 1990 ; et Offe, 1989), le défi majeur de la *classe-qui-vit-du-travail*, dans ce passage du XXe vers le XXIe siècle, est de souder les liens *d'appartenance de classe* existant entre ses divers segments. Il s'agit de tisser des liens entre les secteurs qui exercent un rôle central dans le procès de création des valeurs d'échange, et les secteurs qui sont plus en marge du procès productif mais qui, en raison des conditions précaires dans lesquels ils se trouvent, se constituent en contingents sociaux potentiellement rebelles face au capital et à ses formes de (dé)socialisation. La constitution et le renforcement de ce lien entre ces deux secteurs du salariat est une condition indispensable pour s'opposer, aujourd'hui, au chômage structurel qui atteint le monde à l'échelle globale et pour mettre à jour de façon plus évidente le caractère destructif et néfaste du capitalisme contemporain.

La compréhension élargie et globalisante de la crise qui touche le monde du travail passe, donc, par la prise en compte de l'ensemble de ses mutations qui se sont répercutées directement sur le mouvement ouvrier. Dans leur complexité, ces mutations ont affecté tantôt l'économie politique du capital, tantôt ses sphères politique et idéologique. Certes, cette crise est particularisée et singularisée par la forme avec laquelle ces changements économiques, sociaux, politiques et idéologiques ont affecté plus ou moins directement et intensément les divers pays concernés par cette mondialisation du capital qui est, comme on le sait, inégalement combinée. Afin d'obtenir une analyse plus détaillée de ce qui se passe dans le monde du travail de chaque pays, le défi consiste à produire une analyse synthétique qui puisse articuler les éléments plus généraux des tendances universalisantes du capital et du procès de travail aujourd'hui, avec les aspects de la singularité de chacun de ces pays. Mais il est décisif de constater la conjonction énorme de métamorphoses et mutations qui affectent la classe des travailleurs où qu'ils soient et cela est absolument prioritaire. La compréhension et le dévoilement de ces mutations est une priorité absolue afin d'élaborer un projet de classe capable d'affronter les énormes défis de cette fin de siècle.

Le capitalisme et, de façon plus ample et précise, la logique sociétale dominée par le système métabolique du contrôle du capital (Meszaros, 1995), n'a pas été capable d'éliminer les multiples formes et manifestations de l'aliénation (*Entfremdung*). Toutefois, cette aliénation peut être masquée par un processus d'intensification du travail et de plus forte intériorisation du projet du capital. Ce phénomène s'est développé à mesure qu'a été minimisée sa dimension plus explicitement despotique, intrinsèque au fordisme, au profit du développement de méthodes incitatives et manipulatrices propre au toyotisme ou au modèle japonais.

Si l'aliénation (*Entfremdung*) se comprend ainsi que l'a indiqué Lukacs, comme l'existence de barrières sociales qui s'opposent au développement d'une individualité émancipée, le capital contemporain peut instaurer de nouvelles formes d'aliénation : en effet, à travers les avancées technologiques et informationnelles il peut désormais intégrer les capacités humaines à son potentiel. En effet, pour l'ensemble de la *classe-qui-vit-du-travail*, le développement technologique n'a pas produit nécessairement le développement d'une subjectivité pleine de sens, tout au contraire, il a pu, y compris, « défigurer et être nuisible à la personnalité humaine... ». Cela parce que le développement technologique peut dans le même temps causer « directement une croissance de la capacité humaine », et aussi « dans ce procès, sacrifier les individus (et même des classes tout entières) ». (Lukacs, 1981 ; 562).

La présence de noyaux de pauvreté au cœur du « premier monde », se vérifie à travers une brutale exclusion sociale, de hauts niveaux de chômage structurel, l'élimination de nombreuses professions dans le monde du travail en raison de l'intensification technologique tournée centralement vers la création des valeurs d'échange, l'intensification de la précarisation du travail. Ce sont seulement quelques-uns des exemples plus remarquables des barrières sociales qui empêchent, sous le capitalisme, la quête d'une vie remplie de sens et émancipée, pour l'être social qui travaille. Cela pour ne pas parler du tiers-monde, où se trouve deux tiers de la forme humaine qui travaille dans des conditions encore plus précarisées.

Une aliénation qui touche la consommation

Outre l'espace de la production, les formes contemporaines de l'aliénation (*Entfremdung*) atteignent aussi celui de la consommation : le domaine de la vie en dehors du travail, le « temps libre » est, en bonne mesure, *un temps aussi soumis* aux valeurs du système producteur de marchandises et de ses nécessités de consommation, tantôt matérielles tantôt immatérielles. (Antunes, 1995 et Bernardo, 1996).

Face à cela, quelles sont les alternatives ?

Premièrement, il faut modifier la logique de la production sociétale ; la production doit en priorité se destiner à la production des valeurs d'usage et non des valeurs d'échange. On sait que l'humanité aurait les moyens de se reproduire socialement, à l'échelle mondiale, si la production à finalité destructive était éliminée et si la production sociale était tournée non vers la logique du marché mais vers la production de biens et services socialement utiles. En travaillant peu d'heures par jour, le monde pourrait se reproduire de façon non destructive, donnant ainsi origine à un nouveau métabolisme sociétal.

Deuxièmement, la production des biens et services socialement utiles doit avoir pour critère le temps disponible et non le temps excédentaire, qui domine la société contemporaine. Avec cela le travail social, doté d'une plus grande dimension humaine et sociétale, perdrait le caractère fétichiste qu'il revêt aujourd'hui. Outre le fait que ce travail social se développerait pour lui-même, il ouvrirait des possibilités effectives à un temps libre rempli de sens au-delà du domaine du travail, ce qui est une impossibilité dans la société régie par la logique du capital. Et cela d'autant plus parce qu'il ne peut pas y avoir du temps vraiment libre érigé sur le travail chosifié. Le temps libre actuellement existant est le temps destiné à la consommation de marchandises, qu'elles soient matérielles ou immatérielles. Le temps en dehors du travail se trouve ainsi fortement imprégné par le fétichisme de la marchandise.

Instaurer une nouvelle logique sociétale exige d'abord de développer une critique contemporaine et profonde à la (dé)socialisation de l'humanité, dans ses manifestations concrètes, comme dans ses représentations fétichisées. La mise à jour de ce processus est nécessaires afin de surmonter la crise qui a secoué le monde du travail en ces dernières décennies du XXe siècle.

Géopolitique de la mondialisation

par Samir Amin*

Le discours dominant a imposé depuis une vingtaine d'années l'usage du terme de mondialisation (parfois écrit en franglais « globalisation ») pour désigner d'une manière générale les phénomènes d'interdépendance à l'échelle mondiale des sociétés contemporaines. Le terme n'est jamais mis en relation avec les logiques d'expansion du capitalisme, encore moins avec les dimensions impérialistes de son déploiement. Cette absence de précision permet de laisser entendre qu'il s'agit là d'une contrainte incontournable, indépendante de la nature des systèmes sociaux – la mondialisation s'imposerait à tous les pays de la même manière, quelle que soit leur option de principe, capitaliste ou socialiste – qui agit donc comme une loi de la nature produite par le rétrécissement de l'espace planétaire.

Je me propose de montrer qu'il s'agit là d'un discours idéologique destiné à légitimer les stratégies du capital impérialiste dominant dans la phase actuelle et que par conséquent, les mêmes contraintes objectives de la mondialisation peuvent être prises en considération dans la perspective de politiques différentes de celles qu'on présente comme étant sans alternative

---

* Directeur du Forum du tiers monde.

possible, dont le contenu et les effets sociaux seraient alors eux-mêmes tout autres. La forme de la mondialisation dépend donc, en définitive, comme le reste, de la lutte des classes.

La mondialisation des temps anciens

La mondialisation n'est d'ailleurs pas un phénomène nouveau, et l'interaction des sociétés est sans doute aussi ancienne que l'histoire de l'humanité. Depuis deux millénaires au moins les « routes de la soie » ont véhiculé non seulement des marchandises mais encore soutenu des transferts de connaissances scientifiques et techniques et de croyances religieuses qui ont façonné – en partie tout au moins – l'évolution de toutes les régions de l'Ancien monde, asiatique, africain et européen. Les mécanismes de ces interactions et leur portée étaient cependant fort différentes de ce qu'ils sont devenus dans les temps modernes – ceux du capitalisme. La mondialisation n'est pas séparable de la logique des systèmes qui en sous-tendent le déploiement. Les systèmes sociaux antérieurs au capitalisme, que j'ai qualifié ailleurs de tributaires, étaient fondés sur des logiques de soumission de la vie économique aux impératifs de la reproduction de l'ordre politico-idéologique, par opposition à la logique du capitalisme qui en a inversé les termes (dans les systèmes anciens le pouvoir est source de richesse, dans le capitalisme la richesse fonde le pouvoir, ai-je écrit à ce propos). Cette caractérisation du contraste entre les systèmes sociaux anciens et modernes entraîne une différence majeure entre les mécanismes et les effets de la mondialisation des époques anciennes et ceux propres au capitalisme.

La mondialisation des temps anciens offrait effectivement des « chances » pour les régions moins avancées de rattraper les autres. Ces chances ont été saisies ou ne l'ont pas été selon les cas. Mais cela dépendait exclusivement de déterminations internes propres aux sociétés en question, notamment des réactions de leurs systèmes politiques, idéologiques et culturels aux défis que représentaient les régions les plus avancées. L'exemple le plus saisissant d'un succès remarquable de cet ordre est fourni par l'histoire de l'Europe, région périphérique et attardée jusque tard dans le Moyen Âge, en comparaison des centres du système tributaire (la Chine, l'Inde et le monde islamique). Or l'Europe rattrape son retard dans un temps fort bref – entre 1200 et 1500 – pour s'affirmer, à partir de la Renaissance, comme un centre de type nouveau, potentiellement plus puissant et plus porteur d'évolutions décisives nouvelles que tous ses prédécesseurs. J'ai attribué cet avantage à la flexibilité plus grande du système féodal européen, précisément parce qu'il était une forme périphérique du mode tributaire.

La mondialisation des temps modernes

En contraste, la mondialisation des temps modernes, associée au capitalisme, est par nature polarisante. Je veux dire par là que la logique de l'expansion mondiale du capitalisme produit d'elle-même une inégalité grandissante entre les partenaires du système. C'est dire que cette forme de mondialisation n'offre pas une « chance » de rattrapage, qui sera saisie ou non selon les conditions internes propres aux partenaires en question. Le rattrapage des retards implique toujours la mise en œuvre de politiques volontaristes qui entrent en conflit avec les logiques unilatérales de l'expansion capitaliste, des politiques qui méritent de ce fait d'être qualifiées de politiques antisystémiques de déconnexion. Ce dernier terme, que j'ai proposé, n'est pas synonyme d'autarcie et de tentative absurde de « sortir de l'histoire ». Déconnecter c'est soumettre ses raports avec l'extérieur aux exigences prioritaires de son propre développement interne. Ce concept est donc antinomique de celui préconisé qui appelle à « s'ajuster » aux tendances dominantes mondialement, car cet ajustement unilatéral se solde nécessairement pour les plus faibles par l'accentuation de leur périphérisation. Déconnecter c'est devenir un agent actif qui contribue à façonner la mondialisation en la contraignant à s'ajuster – elle – aux exigences de son propre développement.

La démonstration de cette thèse repose sur la distinction que je propose de faire entre le mécanisme général par lequel s'exprime la domination de la loi de la valeur, propre au capitalisme, et la forme mondialisée de cette loi. Dans le capitalisme l'économique s'émancipe de la soumission au politique et devient l'instance directement dominante qui commande la reproduction et l'évolution de la société. De ce fait la logique de la mondialisation capitaliste est d'abord celle du déploiement de cette dimension économique précisément à l'échelle mondiale et la soumission des instances politiques et idéologiques à ses exigences. Or la loi de la valeur mondialisée qui commande ce processus ne peut pas être réduite à la loi de la valeur opérant sur le champ mondial comme elle opère au plan abstrait du concept de mode de production capitaliste. La loi de la valeur, saisie à ce niveau, suppose l'intégration des marchés dans toutes leurs dimensions, c'est-à-dire comme marchés des produits, du capital et du travail. Par contre, la loi de la valeur mondialisée s'exprime dans l'intégration des marchés à l'échelle mondiale dans les deux premières de leurs dimensions seulement : les marchés des produits et du capital tendent à être mondialisés, tandis que ceux du travail restent segmentés. Dans ce contraste s'exprime l'articulation, propre au monde moderne, entre d'une part une économie de plus en plus mondialisée et d'autre part la permanence de sociétés politiques d'États indépendants ou non distincts. Or ce contraste à lui seul génère la polarisation mondiale : la segmentation des marchés du travail entraîne nécessairement l'aggravation des inégalités dans l'économie mondiale. La mondialisation capitaliste est polarisante par nature.

Les contradictions du système de la mondialisation actuelle sont donc gigantesques et appelées à s'aggraver, du fait tant de la résistance des peuples – dans les centres et dans les périphéries – que de l'accentuation des divergences au sein du bloc impérialiste dominant, que le développement de ces résistances ne peut que renforcer.

Les deux nouvelles moitiés du système mondial

La principale de ces contradictions réside dans le contraste saisissant qui oppose les deux nouvelles moitiés du système mondial. On constate en effet que le continent américain tout entier, l'Europe de l'Ouest et son annexe africaine, les pays de l'Europe orientale et de l'ex-URSS, le Moyen-Orient, le Japon sont tous frappés par la crise associée à la mise en œuvre du projet néo-libéral mondialisé. Par contre l'Asie de l'Est – Chine, Corée, Taïwan, Asie du Sud-Est – lui échappe largement, précisément parce que les pouvoirs qui la gouvernent refusent en fait de se soumettre aux impératifs de la mondialisation débridée qui s'est imposée ailleurs. L'Inde se situe à mi-chemin entre cet «Ouest » et cet « Est » nouveaux. Cette option asiatique – dont la discussion des racines historiques nous entraînerait hors de notre sujet – est à l'origine du succès de la région, dont la croissance économique a connu une forte accélération au moment même où elle stagnait dans le reste du monde. La stratégie des États-Unis est tout entière commandée par la volonté de briser cette autonomie que l'Asie de l'Est a conquis dans ses rapports au système mondial. La crise financière actuelle qui sévit dans cette région en est l'illustration. Elle s'emploie donc à poursuivre le projet de démanteler la Chine autour de laquelle pourrait se cristalliser progressivement l'ensemble de la région de l'Asie de l'Est. Elle table ici sur la dépendance du Japon, qui a besoin du soutien de Washington pour faire face non seulement à la Chine, mais encore à la Corée et même à l'Asie du Sud-Est et propose à cette fin de substituer une région Asie-Pacifique (l'APEC) à la régionalisation est-asiatique informelle en action.

L'Europe constitue une seconde région appelée à souffrir de turbulences prévisibles. L'avenir du projet de l'Union Européenne est en effet menacé, du fait de l'entêtement néo-libéral de ses classes dirigeantes et de la protestation grandissante prévisible des classes populaires. Mais ce projet est également menacé par le chaos à l'Est. Car la logique à court terme du néo-libéralisme a conduit au choix de « latino-américanisation » de l'Europe de l'Est et des pays de l'ex-URSS. Or cette périphérisation, qui fonctionnera le plus probablement au bénéfice principal de l'Allemagne, pèse en faveur d'une évolution globale en faveur d'une « Europe allemande ». Dans le moyen terme cette option favorise le maintien de l'hégémonie américaine à l'échelle mondiale, l'Allemagne faisant ici le choix, comme le Japon, de rester dans le sillage de

Washington. Mais à plus long terme elle risque fort de réveiller les rivalités intra-européennes assoupies.

Dans les autres régions du monde, les jeux ne sont pas non plus faits d'avance. En Amérique latine, l'ALENA a coïncidé, non par hasard, avec la révolte du Chiapas au Mexique. Et le projet d'extension du modèle offert par l'ALENA à l'ensemble du continent se heurte déjà à la remise en cause de l'option en faveur de la mondialisation débridée dans les capitales du Sud du continent. Bien que le projet de Mercosur (Brésil-Argentine-Uruguay, ouvert sur le Chili, le Paraguay et la Bolivie) ait été conçu à l'origine dans une optique néo-libérale non contestée, il n'est pas dit qu'il ne puisse évoluer en direction d'une autonomisation – fut-elle relative – de la région.

Jusqu'à présent donc la gestion des contradictions de la mondialisation a donné une nouvelle chance au maintien de l'hégémonie américaine. « Moins d'État » signifie moins d'État partout, sauf aux États-Unis qui, par le double monopole du dollar et de la puissance d'intervention militaire, soutenus par l'Allemagne et le Japon jouant les brillants seconds, maintiennent leur position hégémonique à l'échelle globale, face à l'Asie de l'Est que Washington tente de priver d'alliances possibles avec l'Europe et la Russie.

Les cinq monopoles de l'impérialisme contemporain

L'avenir du système mondial demeure donc largement inconnu comme donc les formes de la mondialisation dans lesquelles s'exprimeront les rapports de force et les logiques qui en commanderont la stabilité éventuelle. Cette incertitude permet – à qui le veut – de se livrer au jeu gratuit des « scénarios » puisque tout peut être imaginé. Je proposerai en revanche de conclure l'analyse de la mondialisation proposée ici par l'examen d'une part des tendances de l'évolution cohérentes avec la logique interne propre au capitalisme et, en contrepoint, les objectifs stratégiques antisystémiques que les luttes populaires pourraient s'assigner dans les conditions du monde contemporain.

J'ai suggéré ailleurs que les tendances de l'évolution du capitalisme contemporain s'articulaient autour du renforcement de ce que j'ai appelé les « cinq monopoles » qui façonnent la mondialisation polarisante de l'impérialisme contemporain : 1) le monopole des technologies nouvelles ; 2) celui du contrôle des flux financiers à l'échelle mondiale ; 3) le contrôle de l'accès aux ressources naturelles de la planète ; (4) le contrôle des moyens de communication et des médias ; 5) le monopole des armes de destruction massive. La mise en œuvre de ces monopoles est opérée par l'action conjointe, complémentaire mais aussi parfois conflictuelle, du grand capital des multinationales industrielles et financières et des États à leur service (d'où l'importance des monopoles de nature non-économique mentionnés ici). Pris ensemble ces

monopoles définissent des formes nouvelles de la loi de la valeur mondialisée permettant la centralisation au bénéfice de ce grand capital des profits et surprofits tirés de l'exploitation des travailleurs, une exploitation différenciée fondée sur la segmentation du marché du travail. Cette étape nouvelle du déploiement de la loi de la valeur mondialisée ne permet donc pas le « rattrapage » par l'industrialisation des périphéries dynamiques, mais fonde une nouvelle division internationale inégale du travail dans laquelle les activités de production localisées dans les périphéries, subalternisées, fonctionnent comme des sous-traitants du capital dominant (un système qui rappelle le *putting out* du capitalisme primitif).

Il n'est pas difficile d'imaginer le tableau d'une mondialisation future cohérente avec la domination de cette forme de la loi de la valeur. Les centres dominants traditionnels conserveraient leur avantage, reproduisant les hiérarchies déjà visibles : les États-Unis conserveraient l'hégémonie mondiale (par leurs positions dominantes dans la recherche-développement, le monopole du dollar et celui de la gestion militaire du système), flanqués de seconds (le Japon pour sa contribution à la Recherche-Développement, la Grande-Bretagne comme associé financier, l'Allemagne pour son contrôle de l'Europe). Les périphéries actives de l'Asie de l'Est, de l'Europe orientale et de Russie, l'Inde, l'Amérique latine constitueraient les zones périphériques principales du système ; tandis que l'Afrique et les mondes arabe et islamique, marginalisés, seraient abandonnés à des convulsions qui ne menacent personne d'autre qu'eux-mêmes. Dans les centres eux-mêmes l'accent placé sur les activités liées aux cinq monopoles mentionnés impliquerait la gestion d'une société « à deux vitesses » comme on le dit déjà, c'est-à-dire une marginalisation par la pauvreté, les petits emplois et le chômage de fractions importantes de la population.

Cette mondialisation – qui est celle qui se profile derrière les options en cours et que le néo-libéralisme tente de légitimer en la présentant comme une « transition vers le bonheur universel » ! – n'est certainement pas fatale. Au contraire, la fragilité du modèle est évidente. Sa stabilité suppose que les peuples acceptent indéfiniment les conditions inhumaines qui leur sont réservées, ou que leurs révoltes demeurent sporadiques, isolées les unes des autres, s'alimentent d'illusions (ethniques, religieuses, etc.) et s'engagent dans des impasses. Bien entendu la gestion politique du système par la conjonction de la mobilisation des médias et des moyens militaires s'emploiera à perpétuer cette situation, qui domine la scène encore aujourd'hui.

Vers un monde polycentrique

En contrepoint donc les stratégies d'une réponse efficace au défi de cette mondialisation impérialiste devraient se donner l'objectif de réduire la puis-

sance des cinq monopoles en question, et les options de déconnexion être renouvelées et définies dans cette perspective. Sans entrer dans une discussion détaillée de ces stratégies, qui ne peut être que concrète et fondée sur la mobilisation effective des forces politiques et sociales populaires et démocratiques, opérant dans les conditions propres à chaque pays, on peut énumérer les grands principes autour desquels pourraient s'organiser le front des luttes populaires antisystémiques.

L'exigence première est celle de la constitution de fronts populaires et démocratiques anti-monopoles/anti-impérialistes/anti-*compradore* (anti-consumérisme) sans laquelle aucun changement n'est possible. Renverser les rapports de force en faveur des classes travailleuses et populaires constitue la condition première de la mise en échec des stratégies du capital dominant. Ces fronts doivent non seulement définir des objectifs économiques et sociaux d'étape réalistes et définir les moyens de les atteindre, mais encore prendre pleinement en considération les exigences d'une remise en cause des hiérarchies dans le système mondial. C'est dire que l'importance de leurs dimensions nationales ne doit pas être sous-estimée. Il s'agit ici d'un concept progressiste de la nation et du nationalisme, loin de toutes les formulations obscurantistes, ethnicistes, religieuses fondamentalistes et chauvines qui occupent le devant de la scène et que les stratégies du capital encouragent. Ce nationalisme progressiste n'exclut pas la coopération régionale ; au contraire, il devrait inciter à la constitution de grandes régions, qui sont la condition pour une lutte efficace contre les cinq monopoles mentionnés. Mais il s'agit ici de modèles de régionalisations fort différentes de celles préconisées par les pouvoirs dominants, qui sont conçues comme des courroies de transition de la mondialisation impérialiste. L'intégration à l'échelle de l'Amérique latine, de l'Afrique, du monde arabe de l'Asie du Sud-Est, aux côtés des pays continents (la Chine, l'Inde), mais également celle de l'Europe (de l'Atlantique à Vladivostok), fondée sur des alliances sociales populaires et démocratiques imposant au capital de s'ajuster à leurs exigences, constituent ce que j'appelle le projet d'un monde polycentrique authentique, une autre modalité de la mondialisation. Dans ce cadre on pourrait imaginer les modalités « techniques » de l'organisation des interdépendances intra et inter-régionales, tant en ce qui concerne les « marchés » de capitaux (dont l'objectif serait de les inciter à s'investir dans l'expansion des systèmes productifs) que les systèmes monétaires ou les accords de commerce. L'ensemble de ces programmes donnerait toute leur force aux ambitions de démocratisation tant au niveau des sociétés nationales qu'à celui de l'organisation mondiale. Je les situe pour cette raison dans la perspective de la longue transition du capitalisme mondial au socialisme mondial, comme une étape de cette transition.

L'internationalisme du XXIe siècle

par Michaël Löwy*

Le Manifeste du Parti communiste est le plus connu de tous les écrits de Marx et de Engels. En fait, aucun autre livre, sauf la Bible, n'a été si souvent traduit et réédité. Qu'a-t-il en commun avec la Bible ? Pas grand-chose, si ce n'est la dénonciation prophétique de l'injustice sociale. De façon analogue à Amos ou Isaïe, Marx et Engels ont levé leur voix contre les infâmies des riches et des puissants, en solidarité avec les pauvres et les humbles. Ainsi que Daniel, ils ont lu l'écriture sur les murs de la Nouvelle Babylone : *Mene, Mene, Tekel Upharsin* : tes jours sont comptés. Mais, contrairement aux prophètes de l'Ancien Testament, ils ne déposaient leurs espoirs sur aucun dieu, aucun messie, aucun sauveur suprême : la libération des opprimés sera l'œuvre des opprimés eux-mêmes.

Que reste-t-il du *Manifeste* cent cinquante ans après ? Certains passages ou arguments étaient déjà devenus obsolètes du vivant de leurs auteurs, comme ils reconnaissent eux-mêmes dans leurs nombreuses préfaces. D'autres le sont devenus au cours de notre siècle, et exigent un ré-examen critique. Mais le propos général du document, son noyau central, son *esprit* – il existe

* Sociologue, directeur de recherche au CNRS.

quelque chose comme « l'esprit » d'un texte – n'a rien perdu de sa force et de sa vitalité.

Cet esprit résulte de sa qualité à la fois critique et émancipatrice, c'est-à-dire de l'unité indissoluble entre l'analyse du capitalisme et l'appel à son renversement, entre l'étude de la lutte des classes et l'engagement avec la classe des exploités, entre l'examen lucide des contradictions de la société bourgeoise et l'utopie révolutionnaire d'une société solidaire et égalitaire, entre l'explication réaliste des mécanismes d'expansion capitalistes et l'exigence éthique de «renverser toutes les conditions au sein desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisé ».[1]

Le Manifeste, une anticipation de la mondialisation

À beaucoup d'égards, *Le Manifeste* est non seulement actuel, mais plus actuel aujourd'hui qu'il y a cent cinquante années. Prenons comme exemple son diagnostic de la mondialisation capitaliste. Le capitalisme, insistaient les deux jeunes auteurs, est en train de mener en avant un processus d'unification économique et culturelle du monde sous sa houlette : « Par son exploitation du marché mondial, la bourgeoisie a rendu cosmopolites la production et la consommation de tous les pays. Pour le plus grand regret des réactionnaires, elle a retiré à l'industrie sa base nationale. (...) L'autosuffisance et l'isolement régional et national d'autrefois ont fait place à une circulation générale, à une interdépendance générale des nations. Et ce pour les productions matérielles aussi bien que pour les productions intellectuelles. »

Il ne s'agit pas seulement d'expansion mais aussi de *domination* : la bourgeoise « contraint toutes les nations, si elles ne veulent pas courir à leur perte, à adopter le mode de production de la bourgeoisie ; elle les contraint à introduire chez elles ce qu'on appelle civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se crée un monde à sa propre image ».[2] Or, cela constitue, en 1848, bien plus une anticipation des tendances futures qu'une simple description de la réalité contemporaine. Il s'agit d'une analyse qui est beaucoup plus vraie aujourd'hui, à l'époque de la « mondialisation », qu'il y a 150 années, au moment de la rédaction du *Manifeste*.

En effet, jamais le capital n'avait réussi, comme aujourd'hui, à la fin du XXe siècle, à exercer un pouvoir aussi complet, absolu, intégral, universel et illimité sur le monde entier. Jamais dans le passé il n'avait pu, comme actuellement, imposer ses règles, ses politiques, ses dogmes et ses intérêts à toutes les nations du globe. Le capital financier international et les entreprises multinationales n'ont jamais autant échappé au contrôle des États et des populations concernées. Jamais auparavant n'a existé un si dense réseau d'institutions internationales – comme le Fonds Monétaire International, la

Banque Mondiale, l'Organisation Mondiale du Commerce – vouées à contrôler, gouverner et administrer la vie de l'humanité selon les règles strictes du libre marché capitaliste et du libre profit capitaliste. Enfin, jamais, en aucune époque, n'ont été, comme aujourd'hui, toutes les sphères de la vie humaine – relations sociales, culture, art, politique, sexualité, santé, éducation, sport, divertissement – si complètement soumises au capital et si profondément plongées dans « les eaux glacés du calcul égoïste ».

Une critique insuffisante de la civilisation bourgeoise

Cependant, la brillante – et prophétique – analyse de la mondialisation du capital, esquissée dans les premières pages du *Manifeste* souffre de certaines limitations, tensions ou contradictions qui résultent non d'un excès de zèle révolutionnaire, comme l'affirment la plupart des critiques du marxisme, mais, au contraire, d'une posture insuffisamment critique par rapport à la civilisation industrielle/bourgeoise moderne. Examinons quelques-uns de ses aspects, qui sont d'ailleurs étroitement liés entre eux.

L'idéologie du progrès typique du XIXe siècle se manifeste dans la façon visiblement eurocentrique dont Marx et Engels manifestent leur admiration pour la capacité de la bourgeoisie à entraîner « toutes les nations, jusqu'aux plus barbares, dans le courant de la civilisation » : grâce à ses marchandises à bas prix « elle contraint à capituler les barbares xénophobes les plus entêtés » (une référence transparente à la Chine). Ils semblent considérer la domination coloniale de l'Occident comme une expression du rôle historique « civilisateur » de la bourgeoisie : cette classe « a subordonné les pays barbares ou à demi-barbares aux pays civilisés, les peuples de paysans aux peuples bourgeois, l'Orient à l'Occident ».[3]

La seule restriction à cette distinction eurocentrique, sinon coloniale, entre nations « civilisées » et « barbares », c'est le passage où il est question de la « soi-disant civilisation »[4] (*sogennante Zivilisation*), au sujet du monde bourgeois occidental.

Dans des écrits postérieurs, Marx va assumer une posture beaucoup plus critique sur le colonialisme occidental en Inde et en Chine, mais il faudra attendre les théoriciens modernes de l'impérialisme – Rosa Luxemburg et Lénine – pour que soit formulée une mise en question marxiste radicale de la « civilisation bourgeoise », du point de vue de ses victimes, c'est-à-dire les peuples colonisés. Et ce n'est qu'avec la théorie de la révolution permanente de Trotski qu'apparaît l'idée hérétique selon laquelle les révolutions socialistes commenceront plus probablement dans la périphérie du système – les pays dépendants. Il est vrai que le fondateur de l'Armée Rouge s'empressait

d'ajouter que sans l'extension de la révolution aux centres industriels avancés – notamment de l'Europe occidentale, elle serait, à terme, vouée à l'échec.

On oublie souvent que dans leur préface à la traduction russe du *Manifeste* (1881) Marx et Engels envisageaient l'hypothèse que la révolution socialiste commence en Russie – en s'appuyant sur les traditions communautaires de la paysannerie – avant de s'étendre à l'Europe Occidentale. Ce texte – ainsi que la lettre, rédigée à la même époque, à Vera Zassulitch – répondent d'avance aux arguments prétendument « marxistes orthodoxes » des Kautsky et Plekhanov contre le « volontarisme » de la Révolution d'Octobre 1917 – arguments redevenus à la mode aujourd'hui, après la fin de l'URSS – selon lesquels une révolution socialiste n'est possible que là où les forces productives ont atteint la « maturité », c'est-à-dire dans les pays capitalistes avancés.

Inspirés par un optimisme « libre échangiste », et une démarche assez économiciste, Marx et Engels prévoyaient – à tort – que « les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples disparaissent de plus en plus rien qu'avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformisation de la production industrielle et les conditions d'existence correspondantes. »[5]

Hélas non ! L'histoire du XXe siècle – deux guerres mondiales, et d'innombrables conflits entre nations – n'a nullement confirmé cette prévision. Il est de la nature même de l'expansion planétaire du capital de produire et reproduire sans cesse l'affrontement entre les nations, que ce soit dans des conflits inter-impérialistes pour la domination du marché mondial, dans les mouvements de libération nationale contre l'oppression impériale, ou encore sous mille autres formes.

Aujourd'hui on observe encore une fois à quel point la mondialisation capitaliste nourrit les paniques identitaires et les nationalismes tribaux. La fausse universalité du marché mondial déchaîne les particularismes et durcit les xénophobies : le cosmopolitisme marchand du capital et les pulsions identitaires aggressives s'entretiennent mutuellement.[6]

L'expérience historique – notamment de l'Irlande, dans son combat contre la domination impériale anglaise – a enseigné, quelques années plus tard, à Marx et Engels que le règne de la bourgeoisie et du marché capitaliste ne suppriment pas mais intensifient – à un degré sans précedent dans l'histoire – les conflits nationaux.

Mais il faudra attendre les écrits de Lénine sur le droit à l'autodétermination des nations, et ceux de Otto Bauer sur l'autonomie nationale culturelle – deux démarches habituellement considérées comme contradictoires, mais qu'on peut tout aussi bien considérer comme complémentaires – pour qu'apparaisse une réflexion marxiste plus cohérente sur le fait national, sa nature politique et culturelle, et son autonomie relative – en fait son irréductibilité – par rapport à l'économie.

Rendant hommage à la bourgeoisie pour sa capacité sans précédent à développer les forces productives, Marx et Engels célèbrent sans réserves « la domestication des forces naturelles » et « le défrichement de continents entiers » par la production bourgeoise moderne. La destruction de l'environnement par l'industrie capitaliste, le danger pour l'équilibre écologique que représente le développement illimité des forces productives du capital, sont des questions qui se trouvent hors de leur horizon intellectuel.

En outre, ils semblent concevoir la révolution surtout comme suppression des « entraves » – les formes de propriété existantes – qui empêchent la libre croissance des forces productives créées par la bourgeoisie, sans poser la question de la nécessaire « révolutionarisation « de la structure même des forces productives, en fonction de critères aussi bien sociaux qu'écologiques.

Cette limitation a été partiellement corrigée par Marx, dans certains écrits postérieurs, notamment *Le Capital* où il est question de l'épuisement simultané de la terre et de la force de travail par la logique du capital. Mais c'est seulement au cours des dernières décades, avec l'essor de l'éco-socialisme, que sont apparues des tentatives sérieuses d'intégrer les institutions fondamentales de l'écologie dans le cadre de la théorie marxiste.

Socialisme ou barbarie

Inspirés par ce qu'on pourrait appeler « l'optimisme fataliste » de l'idéologie du progrès, Marx et Engels n'hésitent pas à proclamer que la chute de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat « sont également inéluctables ». Inutile d'insister sur les conséquences politiques de cette vision de l'histoire comme processus déjà déterminé d'avance, aux résultats garantis par la science, les lois de l'histoire, ou les contradictions du système.

Mené jusqu'au bout – ce qui n'est, bien entendu, le cas des auteurs du *Manifeste* – ce raisonnement ne laisserait plus de place pour le facteur subjectif : la conscience, l'organisation, l'initiative révolutionnaire. Si, comme l'affirme Plekhanov, « la victoire de notre programme est aussi inévitable que la naissance du soleil demain », pourquoi créer un parti politique, lutter, risquer sa vie pour la cause ? Personne ne songerait à organiser un mouvement pour garantir l'apparition du soleil demain...

Il est vrai qu'un passage du *Manifeste* contredit, au moins implicitement, la philosophie « inévitabiliste » de l'histoire : c'est le célèbre deuxième paragraphe du chapitre « Bourgeois et prolétaires », selon lequel la lutte des classes « s'est chaque fois terminée soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par l'anéantissement des deux classes en lutte ». Marx et Engels n'affirment pas explicitement que cette alternative risque de se poser aussi à l'avenir, mais c'est une interprétation possible du passage.

En fait, c'est la « brochure Junius » de Rosa Luxemburg – *La crise de la social-démocratie* (1915) – qui va poser clairement, pour la première fois, l'alternative socialisme ou barbarie comme choix historique pour le mouvement ouvrier et pour l'humanité. Ce n'est qu'à ce moment-là que le marxisme rompt de façon radicale avec toute vision linéaire de l'histoire, et avec l'illusion d'un avenir « garanti ». Et ce n'est que dans les écrits de Walter Benjamin qu'on trouvera enfin une critique approfondie, au nom du matérialisme historique, des idéologies du progrès, qui ont désarmé le mouvement ouvrier allemand et européen en le nourrissant de l'ilusion qu'il suffisait de « nager avec le courant » de l'histoire.

Il serait faux de conclure de toutes ces remarques critiques que *Le Manifeste* n'échappe pas au cadre de la philosophie « progressiste » de l'histoire, héritée de la pensée des Lumières et de Hegel. Tout en célébrant la bourgeoisie comme classe qui a révolutionné la production et la société, qui a réalisé des merveilles incomparablement plus impressionantes que les pyramides d'Egypte ou les cathédrales gothiques, Marx et Engels refusent une vision linéaire de l'histoire. Ils soulignent sans cesse que la spectaculaire progression des forces de production – plus impressionnantes et colossales dans la société bourgeoise que dans toutes les civilisations du passé – se paye par une dégradation de la condition sociale des producteurs directs.

C'est le cas notamment des analyses qui font état du déclin – en termes de qualité de la vie et du travail – que signifie la condition ouvrière moderne par rapport à celle de l'artisan, et même, à certains égards, du serf féodal : « Sous le régime du servage, le serf est parvenu au rang de membre de la commune (...). L'ouvrier moderne au contraire, au lieu de s'élever avec les progrès de l'industrie, descend toujours plus bas, au dessous des conditions de sa propre classe ». De même, dans le système du machinisme capitaliste, le travail de l'ouvrier devient « répugnant » – un concept fouriériste repris par *Le Manifeste* ; il perd toute autonomie « et par là tout attrait pour l'ouvrier ».[7]

On voit s'esquisser ici une conception éminemment dialectique du mouvement historique, où certains progrès – du point de vue de la technique, de l'industrie et de la productivité – s'accompagnent de régressions dans d'autres domaines : social, culturel et éthique. À cet égard aussi est intéressante l'observation selon laquelle la bourgeoisie « a réduit la dignité personnelle à la valeur d'échange » et n'a laissé subsister d'autre lien entre les êtres humains que « l'intérêt nu, que le froid « argent comptant » *(die gefühllose bahre Zahlung)*.[8]

Ajoutons à cela que *Le Manifeste* est beaucoup plus qu'un diagnostic – tantôt prophétique, tantôt marqué par les limites de son époque – de la puissance globale du capitalisme ; il est aussi et surtout un appel pressant au combat international contre cette domination. Marx et Engels avaient parfaitement compris que le capital, en tant que système mondial, ne peut être vaincu que par une action historico-mondiale de ses victimes, le prolétariat et ses alliés.

De toutes les paroles du *Manifeste* la dernière est sans doute la plus importante, celle qui a frappé l'imagination et le cœur de plusieurs générations de militantes et militants ouvriers et socialistes : « *Proletarier aller länder, vereinigt euch !* ». Ce n'est pas un hasard si cette interjection est devenue le drapeau et le mot de passe des courants les plus radicaux du mouvement dans les dernières cent cinquante années. Il s'agit d'un cri, d'une convocation, d'un impératif catégorique à la fois éthique et stratégique, qui a servi de boussole au milieu des guerres, des affrontements confus et des brouillards idéologiques.

L'absence dramatique d'une coordination internationale

Cet appel était lui aussi visionnaire. En 1848, le prolétariat n'était qu'une minorité de la société dans la plupart des pays d'Europe, sans parler du reste du monde. Aujourd'hui, la masse des travailleurs salariés exploités par le capital – ouvriers, employés, travailleurs des services, précaires, travailleurs agricoles – est la majorité de la population du globe. C'est, et de loin, la force principale dans le combat de classe contre le système capitaliste mondial, et l'axe autour duquel peuvent et doivent s'articuler d'autres luttes et d'autres acteurs sociaux.

En effet, l'enjeu ne concerne pas seulement le prolétariat : c'est l'ensemble des victimes du capitalisme, l'ensemble des catégories et groupes sociaux opprimés – femmes (quelque peu absentes du *Manifeste*) nations et ethnies dominées, chômeurs et exclus (le « pauvrétariat ») – de tous les pays qui se sont intéressés au changement social. Sans parler de la question écologique, qui ne touche pas tel ou tel groupe, mais l'espèce humaine dans son ensemble.

Après la chute du Mur de Berlin, on a décrété la fin du socialisme, la fin de la lutte des classes et même la fin de l'histoire. Les mouvements sociaux des dernières années, en France, en Italie, en Corée du Sud, au Brésil ou aux USA – en fait, partout dans le monde – ont apporté un démenti cinglant à ce genre d'élucubration pseudo-hégélienne. Ce qui manque dramatiquement, par contre, aux classes subalternes, c'est un minimum de coordination internationale.[9]

Pour Marx et Engels, l'internationalisme était à la fois une pièce centrale de la stratégie d'organisation et lutte du prolétariat contre le capital global, et l'expression d'une visée humaniste révolutionnaire, pour laquelle l'émancipation de l'humanité était la valeur éthique suprême et l'objectif final du combat. Ils étaient des « cosmopolites » communistes, dans la mesure où le monde entier, sans frontières ni limites nationales, était l'horizon de leur pensée et de leur action, ainsi que le contenu de leur utopie révolutionnaire. Dans *L'Idéologie allemande*, écrite seulement deux années avant *Le Manifeste*,

ils soulignent : c'est seulement grâce à une révolution communiste, qui sera nécessairement un processus historique mondial, que chaque individu « sera délivré de ses diverses limites nationales et locales, mis en rapports pratiques avec la production du monde entier (y compris la production intellectuelle) et mis en état d'acquérir la capacité de jouir de la production du monde entier dans tous les domaines (créations des hommes). »[10]

Marx et Engels ne se sont pas limités à prêcher l'unité prolétarienne sans frontières. Ils ont essayé, pendant une bonne partie de leur vie, de donner une forme concrète et organisée à la solidarité internationaliste. Dans un premier moment, en rassemblant des révolutionnaires allemands, français et anglais dans la Ligue des Communistes de 1847-1848, et plus tard, en contribuant à la construction de l'Association Internationale des Travailleurs, fondée en 1864. Les Internationales successives – de la Première à la Quatrième – ont souffert des crises, des déformations bureaucratiques ou de l'isolement. Il n'empêche que l'internationalisme a été une des forces motrices les plus puissantes des actions émancipatrices au cours du XXe siècle. Dans les premières années qui ont suivi la Révolution d'Octobre 1917, une vague internationaliste impressionante s'est levée en Europe et dans le monde entier. Au cours des années staliniennes, cet internationalisme a été manipulé au service des intérêts de grande puissance de l'URSS. Mais même pendant l'époque de dégénérescence bureaucratique de l'Internationale Communiste, des manifestations autentiques d'internationalisme ont eu lieu, comme les Brigades Internationales en Espagne, de 1936 à 1938. Plus récemment, une nouvelle génération a retrouvé le goût de l'action internationaliste, dans les soulèvements de l'année 1968 ou dans la solidarité avec les révolutions du tiers monde.

Aujourd'hui, plus qu'en aucune autre époque du passé, et beaucoup plus qu'en 1848, les problèmes urgents de l'heure sont internationaux. Les défis que représentent la mondialisation capitaliste, le néo-libéralisme, le jeu incontrôlé des marchés financiers, la monstrueuse dette et l'appauvrissement du tiers monde, la dégradation de l'environnement, la menace de crise écologique grave – pour ne mentionner que quelques exemples – exigent des solutions mondiales.

Or force est de constater que face à l'unification régionale – l'Europe – ou mondiale du grand capital, celle de ses adversaires marque le pas. Si au XIXe siècle, les secteurs les plus conscients du mouvement ouvrier, organisés dans les Internationales, étaient en avance sur la bourgeoisie, aujourd'hui ils sont dramatiquement en retard sur celle-ci. Jamais la nécessité de l'association, de la coordination, de l'action commune internationale – du point de vue syndical, autour de revendications communes, et du point de vue du combat pour le socialisme – n'a été aussi urgente, et jamais elle n'a été aussi faible, fragile et précaire.

Cela ne veut pas dire que le mouvement pour un changement social radical ne doive commencer au niveau d'une, ou de quelques nations, ou que les mouvements de libération nationale ne soient pas légitimes. Mais les luttes contemporaines sont, à un degré sans précédent, interdépendantes, et inter-relationées, d'un bout de la planète à l'autre. La seule réponse rationnelle et efficace au chantage capitaliste à la délocalisation et à la « compétitivité » – il faut baisser les salaires et les « charges » à Paris pour pouvoir concurrencer les produits de Bangkok – c'est la solidarité internationale organisée et effective des travailleurs. Aujourd'hui il apparaît, de façon plus nette que dans le passé, à quel point les intérêts des travailleurs du Nord et du Sud sont convergents : l'augmentation des salaires des ouvriers en Asie du Sud intéresse directement les ouvriers européens; le combat des paysans et des indigènes pour la protection de la forêt amazonique contre les attaques destructrices de *l'agro-business* concerne de près les défenseurs de l'environnement aux USA ; le refus du néo-libéralisme est commun aux mouvements syndicaux et populaires de tous les pays. On pourrait multiplier les exemples.

De quel internationalisme s'agit-il ? Le faux «internationalisme » soumis à des blocs ou des « États-guides » – l'URSS, la Chine, l'Albanie, etc – est mort et enterré. Il a été l'instrument de bureaucraties nationales mesquines, qui l'ont utilisé pour légitimer leur politique d'État. Le temps est venu pour un nouveau début, qui préserve en même temps ce qu'il y avait de mieux dans les traditions internationalistes du passé.

Les germes d'un nouvel internationalisme

On peut observer, ici et là, les germes d'un nouvel internationalisme, indépendant de tout État. Des syndicalistes combatifs, des socialistes de gauche, des communistes dé-stalinisés, des trotskistes non-dogmatiques et des anarchistes sans sectarisme cherchent les voies pour la rénovation de la tradition de l'internationalisme prolétarien. Une initiative intéressante, même si elle reste limitée à une seule région du monde, est le Forum de Sao Paulo, lieu de débat et d'action commune des principales forces de la gauche latino-américaine constitué en 1990, qui se donne pour objectif le combat contre le néo-libéralisme et la recherche de voies alternatives, en fonction des intérêts et des besoins des grandes majorités populaires.

En même temps, des nouvelles sensibilités internationalistes apparaissent dans des mouvements sociaux à vocation planétaire, comme le féminisme et l'écologie, dans des mouvements anti-racistes, dans la théologie de la libération, dans des associations de défense des droits de l'homme ou en solidarité avec le tiers-monde.

Tous ces courants ne se satisfont pas des institutions existantes, comme l'Internationale Socialiste, qui a le mérite d'exister, mais qui est trop compromise avec l'ordre de choses existant.

Un échantillon des représentants les plus actifs de ces différentes tendances, venu aussi bien du Nord que du Sud de la planète, s'est rassemblé, dans un esprit unitaire et fraternel, au sein de la Conférence Intergalactique pour l'Humanité et contre le Néo-libéralisme, convoquée, dans les montagnes du Chiapas, au Mexique, en juillet 1996, par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale – un mouvement révolutionnaire qui a su combiner, de façon originale et réussie, le local, les luttes indigènes du Chiapas, le national, le combat pour la démocratie au Mexique, et l'international, la lutte mondiale contre le néo-libéralisme. Il s'agit d'un premier pas, encore modeste, mais qui va dans la bonne direction : la reconstruction de la solidarité internationale.

Il est évident que dans ce combat global contre la globalisation capitaliste les luttes dans les pays industriels avancés, qui dominent l'économie mondiale, ont un rôle décisif : un changement profond du rapport de forces international est impossible sans que le «centre » même du système capitaliste soit touché. La renaissance d'un mouvement syndical combatif aux USA est un signe encourageant, mais c'est en Europe que les mouvements de résistance au néo-libéralisme sont les plus puissants, même si leur coordination à l'échelle du continent est encore très peu développée.

C'est de la convergence entre la rénovation de la tradition socialiste, anti-capitaliste et anti-impérialiste, de l'internationalisme prolétarien – inaugurée par Marx dans *Le Manifeste communiste* – et les aspirations universalistes, humanistes, libertaires, écologiques, féministes et démocratiques des nouveaux mouvements sociaux que pourra surgir l'internationalisme du XXIe siècle.

Notes

1. K.Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 81.

2. K. Marx, F. Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, Paris, Livre de Poche, 1973, p. 10-11.

3. *Ibid.*, p. 10-11. Pour une discussion approfondie de cette problématique, je renvoie à l'excellent texte de Nestor Kohan, « *Marx en su (tercer) mundo* », *Casa de las Américas*, 207, avril-juin 1977.

4. K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistichen Partei*, Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 17.

5. *Le Manifeste*, p. 31. Cette affirmation du *Manifeste* est partiellement contredite, quelques lignes plus loin, quand les auteurs semblent lier la fin des antagonismes nationaux à celle du capitalisme : « À mesure qu'est abolie l'exploitation d'un individu par un autre, l'exploitation d'une nation par l'autre est également abolie ».

6. Je reprends à mon compte les analyses de Daniel Bensaïd dans son remarquable livre *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

7. K. Marx, F. Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, p. 14-15, 21.

8. *Ibid.*, p. 8.

9. Que pensent les Allemands eux-mêmes sur cette question, huit ans après la chute du Mur ? Croient-ils que « Aujourd'hui, la lutte de classes est dépassée. Employeurs et salariés doivent s'arranger entre partenaires » ou plutôt que « Il est juste de parler de lutte de classes. Employeurs et employés ont au fond des intérêts totalement incompatibles » ? Voici un sondage intéressant, publié le 10 décembre par la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, une gazette peu suspecte de sympathies marxistes : tandis qu'en 1980, 58 % des citoyens ouest-allemands optaient pour la première réponse et 25 % pour la deuxième, en 1997 la tendance s'est inversée : 41 % jugent encore la lutte de classes périmée, 44 % l'estiment à l'ordre du jour. Dans l'ex-RDA – c'est-à-dire chez les gens qui ont renversé le Mur de Berlin – la majorité est plus nette encore : 58 % de partisans du combat de classe contre 26 % ! Cf. *Le Monde Diplomatique*, n° 526, janvier 1998, p. 8.

10. Marx, Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 67.

Vers une mondialisation des luttes

par Chittabrata Majundar*

Le mode dominant de production et d'échanges économiques, ainsi que l'organisation sociale qui en découle nécessairement, forment les bases sur lesquelles est construite l'histoire politique et intellectuelle de chaque époque.

En conséquence toute l'histoire de l'humanité (depuis la dissolution de la société tribale primitive avec la propriété commune de la terre) a été l'histoire de luttes des classes, de conflits entre exploitants et exploités, entre dirigeants et opprimés ; dans l'histoire de ces luttes de classes une étape fut franchie avec la formation du prolétariat – la classe opprimée et exploitée – qui ne peut s'émanciper de l'emprise de la bourgeoisie – la classe dirigeante et exploiteuse – sans, en même temps, immédiatement et pour tous, libérer la société de toute exploitation, oppression, distinction et lutte de classes. Ceci est la proposition fondamentale du Manifeste énoncée par Engels dans la préface de l'édition anglaise de 1888 du *Manifeste du Parti communiste*.

La formation et l'augmentation du capital sont la condition essentielle à l'existence et à l'emprise de la classe bourgeoise : le capital n'est formé et

* Secrétaire du Centre des syndicats indiens. Secrétaire général du Comité concernant l'Ouest du Bengale (CITU).

augmenté que grâce à l'appropriation de la plus-value créée par le travail salarié. La plus-value, par-delà la valeur de la puissance de travail des ouvriers, forme la base du profit et de l'accumulation du capital.

La source de la plus-value et donc de l'accumulation du capital, est le travail vivant. Le processus même de l'accumulation du capital signifie que le travail vivant constitue une proportion toujours plus petite de l'ensemble du capital employé au processus de production. Pour parvenir à ses fins, la bourgeoisie transforme, sans cesse, radicalement les instruments de production, par conséquent les relations de production et avec celles-ci toutes les relations au sein de la société.

Marx a montré que la tendance du taux de profit à chuter naît du processus de développement de la production capitaliste. Ceci est une conséquence, non pas de la productivité déclinante du travail mais une expression de son accroissement. Cet accroissement du capital, rapporté (comparé) au travail vivant provoque une tendance à la chute du profit.

Le but profond de la création de la plus-value a été l'expansion du capital. D'où cette tendance inhérente et globale du taux de profit, ce taux qui gouverne l'expansion du capital dans son ensemble, à décliner.

Progrès de la productivité, réduction de la plus-value

La longue histoire du développement du mode de production capitaliste, montre que, bien que de temps à autre le capitalisme soit capable d'établir et de maintenir durant une longue période, un équilibre économique et politique, il ne peut jamais surmonter ses contradictions internes et fondamentales, c'est-à-dire les contradictions entre les forces productives modernes et les conditions de production. C'est pourquoi des crises périodiques menacent l'existence de toute la société bourgeoise à chaque fois plus intensément.

Aujourd'hui nous sommes dans la 150e année d'existence du *Manifeste*. Durant cette période, l'un des traits les plus notables est la transformation de la vie économique et sociale apportée par les immenses avancées technologiques, qui conduisent à la globalisation de pratiquement tout le processus économique et social.

Même de nos jours, malgré l'énorme croissance de la productivité, augmentation résultant des innovations technologiques, la bourgeoisie n'est pas en position d'accroître de façon quelconque la quantité de plus-value de façon à garantir l'expansion capitaliste et la prospérité des peuples du monde. Il en est ainsi à cause des limites imposées par les relations sociales du capitalisme découlant du système de travail salarié.

Tant qu'il s'agit d'accumuler de la plus-value, les innovations technologiques qui accroissent la productivité ont deux résultats contradictoires. D'un

côté, en éliminant le travail humain du processus de production cela tend à réduire globalement la quantité de plus-value extraite par le capital, et d'un autre côté ces évolutions technologiques tendent à accroître la plus-value en soutirant de la valeur à chaque travailleur qui demeure dans le processus de production.

L'impact de l'accroissement de la productivité, résultat de l'innovation technologique sur la plus-value peut être illustré par ce qui suit. Par exemple, dans une usine, 100 ouvriers travaillent 8 heures par jour sur lesquelles 6 heures sont consacrées à son salaire tandis que 2 heures représentent du travail supplémentaire que le capital s'approprie. Dans ce cas le surplus de travail sera de 100 x 2, soit 200 heures d'ouvriers.

Dans le cadre du continuel processus de développement, si la productivité des travailleurs doublait, 50 ouvriers seraient nécessaires à la fabrication de la même production totale et il leur faudrait 3 heures pour gagner leurs salaires. Ainsi le patron pourra accroître le surplus de travail jusqu'à 5 heures par ouvrier et l'ensemble du surplus de travail se montera à 50 x 5, soit 250 heures d'ouvriers.

Comme le processus se répétera, le nombre d'ouvriers, par la suite, sera réduit à 25 et 1,5 heure sera suffisante pour payer leur salaire.

Alors le patron pourra, plus tard, accroître la quantité de surplus de travail à 6,5 heures par ouvrier. Dans ce cas, bien que l'appropriation du surplus de travail par ouvrier s'accroisse, (l'ensemble) le total du surplus de travail sera réduit à 6,5 x 25 = 162 heures de travail. Nous admettons que le total des salaires, le total de la production et le total des heures travaillées restent les mêmes.

Ceci est la barrière fondamentale à l'expansion indéfinie du capitalisme. Alors que, dans le passé, les progrès de la productivité dus aux innovations technologiques tendaient à accroître l'ensemble de la plus-value, aujourd'hui celle-ci aurait tendance à se réduire. À cause de cela, le capitalisme a besoin d'un marché en constante expansion et la bourgeoisie fournit des efforts frénétiques pour créer ou localiser ailleurs ses marchés mondiaux. La possibilité d'une telle expansion des marchés est cependant limitée.

L'élargissement du fossé entre riches et pauvres

Au nom de la mondialisation, une guerre du commerce mondial est née pour s'emparer des immenses marchés encore inexplorés que constituent les pays du tiers monde. Nombre de ces pays ont créé une base industrielle technologique indigène souvent grâce à la mobilisation des peuples à des fins patriotiques. Leur marche vers l'objectif d'un développement indépendant a subi de sérieux à-coup à cause d'une politique de libre marché sans contrôle.

Les disparités de revenus entre les nations développées et les nations en voie de développement se sont rapidement accrues dans le monde entier. Le fossé entre les riches et les pauvres s'élargit. En 1993, le produit national brut était estimé à 23 trillions de dollars, la part des pays les plus pauvres étant seulement de 5 trillions de dollars bien que ces pays regroupent 80 % de la population mondiale.

Entre 1960 et 1991, la part de revenus des 20 % les plus riches du monde est passée de 70 % à 80 % de la richesse mondiale, pendant que la part des 20 % les plus pauvres tombait de 2,3 % à 1,4 %. La richesse totale des 358 personnes les plus riches du monde est actuellement égale au total des revenus des 45 % les plus pauvres de la population mondiale.

De nombreux pays en voie de développement dérivent désespérément vers le traquenard de la dette. Selon le Tableau de la dette mondiale 1996, publié par la Banque Mondiale, la dette publique des pays du tiers-monde atteignait 2 067 billions de dollars, fin 1995. Le remboursement annuel de cette dette impose un fardeau de 69 billions de dollars à ces pays. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant de voir les gouvernements nationaux assumer de plus en plus mal de leurs obligations de base envers la population, car les fonds manquent pour les activités de développement. De plus en plus d'attaques sont dirigées contre les services publics, les systèmes de sécurité sociale et d'aide sociale... Ces tendances tendent à s'accélérer.

Les statistiques sur les revenus et la redistribution des richesses dans les grands pays capitalistes racontent la même histoire. Partout dans le monde les industries sont liquidées jetant hors du circuit du travail un grand nombre de travailleurs. Des suppressions d'emplois sont aussi effectuées dans le domaine des services. Par conséquent, il n'y a pas possibilité pour la bourgeoisie de tirer des bénéfices de l'expansion des marchés pour assurer sa survie.

L'offensive néo-libérale

La mondialisation a été décrite comme un effort, de la part du capitalisme monopoliste, pour rationaliser sa cupidité. En dépit de cette analyse tendant à prouver que la globalisation du capital équivaut pour la bourgeoisie à mettre en péril sa survie, il n'est pas sûr que le capital mondial ait renoncé à s'attaquer frontalement au niveau de vie des peuples grâce à un jeu de mesures fiscales et monétaires. Parmi ces attaques figurent également la remise en cause des droits sociaux laborieusement acquis grâce aux luttes syndicales.

On a dit récemment que plus de 70 % du flux global d'investissements directs dans le monde sont concentrés dans les trois centres principaux du capitalisme : les USA, l'Union Européenne, et le Japon. En revanche, on remarque que 30 % des investissements étrangers directs sont concentrés dans

seulement dix des prétendus marchés qui montent : l'Europe de l'Est, l'Asie du Sud-Est, prenant la part du lion dans ce processus. La destination de ces investissements étant évidemment instituée par la possibilité de gagner les plus hauts taux de profits sur ces marchés.

Les attaques néo-libérales du capitalisme mondial ont provoqué d'importantes destructions des forces productives. Durant les dix dernières années une série de crises se sont abattues sur l'économie mondiale : explosion des réserves du marché en 1987, hyperinflation des années 80 dans plusieurs pays d'Amérique latine, effondrement de la monnaie mexicaine, le *peso*, et dysfonctionnement répétitif des prétendus « tigres asiatiques de l'économie ». De plus, durant cette période, les taux de profits nationaux des trois principaux centres du capitalisme (ainsi que des pays clients ou suiveurs) sont tombés très brusquement. Dans ces pays également des capitaux ont été engagés afin d'investir davantage dans les nouvelles technologies et de réduire la part consacrée à la rémunération du travail. On a aussi constaté qu'on utilisait le travail non déclaré et à temps partiel sous l'appellation de travail flexible dans ces pays aussi bien que dans les pays « clients ».

Même si les économies des trois centres de la mondialisation sont sur le déclin, les capitaux excédentaires ont été injectés dans les économies du tiers-monde provoquant des déficits budgétaires et commerciaux, la privatisation des entreprises d'État, l'importation de marchandises de luxe, la constitution d'unités de production utilisant les réserves de pièces détachées pour les produits à faible valeur ajoutée destinés à l'exportation, ainsi qu'une grande quantité d'activités spéculatives à l'intérieur comme à l'extérieur des bourses.

Vers une résistance globale au capitalisme financier

Avec la crise des États « patrons et clients » à la fois, la lutte contre les forces de la mondialisation est entamée d'une manière très directe. Des grèves ont paralysé certains pays pour des semaines, voire des mois. Piquets de grève, encerclement par des chaînes humaines de centres de production, assauts contre les procédés de terreur adoptés par les États (tant patrons que clients) contre les mouvements syndicaux organisés ou non, toute cette mobilisation a bénéficié d'une certaine publicité même dans les médias officiels (presse, radio, télé). Les luttes continuelles dans le Sud-Est asiatique, spécialement en Indonésie, Philippines, Malaisie, Thaïlande aussi bien qu'au Laos en sont de bons exemples. Les luttes épiques des travailleurs Sud-Coréens ont fait naître la terreur chez les dirigeants des monopoles mondiaux et chez leurs agents locaux. L'hiver des mécontentements, 1996 et 1997, avec les routiers français conduits par la CGT et la CFDT qui ont arraché quelques-unes de leurs légitimes demandes des mains toujours récalcitrantes de leurs patrons ; leurs

rassemblements ont ajouté à leurs luttes une large perspective en mettant l'accent sur le fait que leurs actions a largement impliqué la base. Et cela nous amène à un constat majeur : les formes actuelles de la lutte des classes revêtent peut-être, dans la présente période historique, une forme plus adéquate que par le passé en permettant au prolétariat de se battre pour atteindre son émancipation hors de l'emprise des classes dirigeantes dans le monde.

En 1997, Calcutta fut le théâtre d'une rencontre syndicale où les modes d'attaque des classes laborieuses et des syndicats furent identifiées par le capital monopolistique. Des discussions se développèrent quant à la nature de la riposte que les travailleurs devaient mettre en œuvre pour résister à leur stratégie des firmes monopolistes. On remarqua que les attaques affectaient le travail et, à travers lui, les populations, en créant le chômage massif, la précarité et un « système de contrat » particulier pour les jeunes entrant sur le marché de l'emploi, ces mesures sapant ainsi les positions de force du travail organisé. À La Havane, une rencontre des syndicats eut également lieu et on y prit des décisions pour résister aux attaques inhérentes à la mondialisation, à la libéralisation, aux privatisations dirigées contre les classes laborieuses. Des rencontres similaires furent organisées dans d'autres parties du globe.

Les formes que les luttes de classes prennent ou sont sur le point de développer, peuvent être, par commodité, divisées en deux phases qui obéissent à des temporalités parfois différentes : la lutte des classes à l'intérieur de l'État-nation ou à l'intérieur d'unités géographiques plus petites et la lutte des classes par le monde entier, une lutte de classes globale. La première est déjà bien proche de la réalité dans certaines régions. La seconde fait l'objet de quelques tentatives théoriques, et des postulats ont été posés pour découvrir les chemins et les significations d'une résistance globale à l'empiètement global des forces déclinantes du capitalisme financier monopoliste.

L'État-nation continuera, sans nul doute pour quelque temps encore, à être le chef de file de la mondialisation. Les économies du Japon et des États-Unis, dans leur quête pour optimiser les profits, chercheront tout d'abord à garder leurs « maisons » respectives en ordre en conservant au plus bas les coûts sociaux. Ils veilleront d'une main ferme sur les conflits sociaux qui pourraient être générés par la carence d'institutions sociales du fait de choix opérés par l'État. De même, dans l'Union Européenne, chaque État membre demeure le principal agent de coercition sur sa population et est chargé de « gérer » les souffrances qu'engendre obligatoirement la forme de croissance capitaliste. L'État-nation bien qu'affaibli par la compétition capitaliste est donc le point de départ de la lutte des classes. Nous pouvons ici, citer *Le Manifeste* : « Sinon en substance, du moins dans la forme, la lutte du prolétariat et de la bourgeoisie est d'abord une lutte nationale. »

Des luttes fragmentaires à la recherche d'une cohésion

Mais, depuis les jours heureux d'il y a cent cinquante ans, la marche de l'histoire a inexorablement continué. Le fait que l'exploitation de classe soit devenue mondiale signifie aussi qu'il existe également une immense possibilité pour la résistance prolétarienne de devenir mondiale. Ici l'apparente proximité d'un tel développement ne doit pas être perdue de vue. Les contradictions internationales dépendent de la force des luttes nationales du prolétariat. Pouvons-nous espérer le développement d'une coopération régionale entre les peuples d'Amérique latine si les travailleurs, du Honduras ou de Haïti ne sont pas aussi formés que ceux de Cuba ou du Nicaragua ? Quand les ouvriers d'IG Metal succombent après une lutte glorieuse contre quelques-unes des plus puissantes firmes (monopoles) capitalistes, ce n'est pas dû à la faiblesse du mouvement des travailleurs allemands. C'est à cause de l'échec des luttes ouvrières dans les pays voisins qui n'égalaient pas la moitié de l'ardeur et de la colère de leurs frères allemands.

D'un autre côté, le succès des travailleurs européens contre les patrons des usines Renault s'appuyait sur la force des luttes contre Renault dans d'autres pays. Ainsi, comme le remarque *Le Manifeste*, la clé de la solidarité internationale réside dans l'internationalisation des luttes des forces du travail de chaque pays, portant les combats à leur point optimum et créant ainsi l'espace pour des actions de classe dans d'autres pays. L'exigence actuelle est de permettre aux crises cycliques du capitalisme d'être transformées en colère anticapitaliste, les travailleurs auront alors un rôle crucial à jouer, au plan national et au plan mondial.

La résistance à la mondialisation du capital et la résistance aux assauts contre le peuple et le travail ont pris, il est vrai, quoiqu'un peu au hasard, une place mondiale et une forme fragmentaire. La cohésion du processus de résistance globale des classes laborieuses est un impératif urgent. Mais, peut-être, le plus important est-il d'élever les luttes contre les empiètements capitalistes jusqu'à une remise en question du système capitaliste lui-même. *Le Manifeste* élabore ce concept de lutte des classes et il rend les travailleurs profondément conscients du changement nécessaire dans la lutte contre le capitalisme global ; il est important que les postulats du *Manifeste* s'impriment profondément dans les rangs des masses laborieuses.

Les intellectuels de gauche et l'obsession des mutations contemporaines

par Ellen Meiksins Wood*

Demandez à n'importe qui quel est l'événement unique de la fin du XX[e] siècle qui a marqué de la façon la plus décisive la culture de la gauche. Il est presque certain que l'on vous répondra que c'est « l'écroulement du communisme ». Or, examinez n'importe lequel des courants intellectuels de la gauche aujourd'hui, et vous verrez qu'on invoque ce « Crépuscule des Dieux » historique, tout en situant ailleurs et bien plus tôt, la grande rupture culturelle et politique de notre époque.

Il est frappant de voir combien d'intellectuels de gauche nous disent qu'il y a environ vingt-cinq ans, au début des années 1970, nous avons vécu la naissance d'une nouvelle époque, un grand saut qualitatif, différent des changements constants du processus de développement capitaliste. Ces intellectuels de gauche peuvent être des économistes marxistes ou des théoriciens de la culture post-moderniste, ils peuvent désigner la nouvelle époque sous des noms différents – le plus couramment « globalisation » ou « post-moder-

---

* Historienne, rédactice à la revue *Monthly*.

nité », voire les deux à la fois. Mais au fond, ce changement d'époque traverse comme un *leitmotiv* le large éventail des courants intellectuels.

L'aspect général de cette soi-disant nouvelle époque est bien connu de tout le monde. La première caractéristique essentielle de l'époque, vue sous l'angle de la « globalisation », c'est évidemment le capital international : marché global, production internationalisée, déplacement de la souveraineté de l'État-Nation vers les institutions internationales du Capital. S'il y a un processus historique à long terme qui explique tout, c'est peut-être le changement technologique, l'irruption de l'ère de l'information. Ces développements ont été renforcés, mais non créés par l'effondrement du communisme, lequel ne fait plus obstacle à l'expansion du capital.

La globalisation : nouvelle ère ou suite du processus capitaliste ?

C'est le même tableau qui s'offre à nous, vu sous l'angle de la « post-modernité » : nous sommes bien sûr à l'ère de l'information, et l'économie mondiale est bien présente, au moins dans les marges. Mais ce qui est souligné ici, ce sont les mutations culturelles, idéologiques, et psychologiques : disparition de toutes les vieilles certitudes, désintégration de tous les fondements moraux et politiques, fluidité des identités, « désorientation du sujet ». Encore une fois, si ce n'est pas l'effondrement du communisme qui a initié l'époque post-moderne, il a accéléré le reflux des illusions et du projet des Lumières.

À première vue, ces esquisses de l'époque actuelle peuvent sembler assez plausibles. Des changements importants ont certainement eu lieu dans l'économie capitaliste depuis la fin du boom d'après-guerre, et il y a eu certainement des changements politiques, tels que le déclin long et lent – quelque chose de différent des crises cycliques classiques et épisodiques du capitalisme – qui a érodé le mouvement ouvrier. Mais, même en mettant de côté toutes nos réserves à l'encontre de la « globalisation » ou du « postmodernisme » en tant que descriptions de nos réalités actuelles, en quoi représenteraient-ils un point de rupture ?

Considérons ces esquisses de l'époque actuelle « post-moderne » ou « globalisée » dans le cadre de quelques passages fameux du *Manifeste*. Les journaux de demain, fraîchement édités, pourraient facilement s'approprier – avec des modifications stylistiques et idéologiques très mineures – la description de Marx sur la « globalisation » : « à la place de l'isolement des nations se suffisant à elles-mêmes se développe... une interdépendance des nations », *l'internationalisation du capitalisme* « bat en brèche toutes les Murailles de Chine » et « modèle le monde à sa propre image », etc. Même la crise récente en Asie est préfigurée par « le sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées »... « Il suffit de mentionner les crises

commerciales qui, par leur retour périodique, mettent de plus en plus en question l'existence de la société bourgeoise » ... « Une épidémie qui à toute autre époque, eût semblé un paradoxe, s'abat sur la société – l'épidémie de la surproduction. »

Qui donc a jamais surpassé ce portrait de la « post-modernité » dépeint par Marx ?

Révolution constante de la production, bouleversements ininterrompus de toutes les conditions sociales, incertitude et agitation incessantes... tous les rapports fixes et figés sont balayés, tous ceux nouvellement formés deviennent archaïques avant même qu'ils aient pu s'ossifier. Tout ce qui est solide s'évapore.

Ces passages ne décrivent pas fondamentalement les spécificités de notre époque. En fait, ils ne sont que la description d'une époque capitaliste spécifique. Ils sont la description du capitalisme en général.

Si Marx, avec une prescience si étonnante et d'une manière si familière, pouvait écrire et dessiner les contours fondamentaux de l'époque actuelle, qu'est-ce que cela signifie à propos des « mutations contemporaines » ? Une chose doit être claire : il ne s'agit pas d'un stade ou d'un autre du capitalisme, mais des lois de l'évolution du capitalisme lui-même, de la logique du système qui dès le départ a maîtrisé les processus constants de sa propre évolution. Que le capitalisme à l'aube du XXI[e] siècle ne soit pas le même que celui du milieu du XX[e], n'est certainement pas un problème. Au contraire, l'essentiel, c'est que le capitalisme change constamment, mais ces changements constants ont été dès l'origine commandés par une « logique de processus » intelligible, laquelle se manifeste à la fois par son expansion globale et par son bouleversement constant des conditions sociales.

Alors pourquoi tant d'intellectuels de gauche s'obstinent-ils à parler de la globalisation comme d'une époque, plutôt que comme d'un *processus* ? Pourquoi persistent-ils à la traiter comme une étape dans une histoire discontinue, plutôt que comme un processus de changement enraciné dès le départ dans la logique systémique du capitalisme ?

La réponse à cette question est sans doute complexe, mais une partie importante en est certainement politique, et a des racines historiques spécifiques. La culture de ce que nous appelons l'École de Gauche dans laquelle nous vivons encore, provient non des conditions actuelles mais de l'expérience historique de gens qui ont grandi politiquement et intellectuellement dans les années 1950 et 1960. Ceux qui parlent de mutation contemporaine n'appartiennent évidemment pas tous à cette génération, mais je pense que c'est la sensibilité de celle-ci qui a permis à toute la culture de l'École de Gauche de se construire.

Qu'avait cette époque de si particulier ? La première chose qui vient à l'esprit est évidemment le bouillonnement des années 1960. Et la position

dans laquelle se trouve aujourd'hui la gauche d'alors s'explique évidemment par la défaite qu'elle a subi en fin de compte. Mais de quelle défaite parlons-nous exactement ? Nous ne pouvons faire comme si le courant principal de la culture d'opposition des années 60 avait été dirigé par des socialistes révolutionnaires – ce n'est certainement pas le cas aux États-Unis. Nous ne pouvons pas plus affirmer que les socialistes révolutionnaires occupent une place centrale dans la formation de cette culture de l'École de Gauche dans les années 1950. Quoi que nous pensions du sort du communisme de type soviétique, qu'il représente la défaite ou « la mort de l'albatros », nous n'expliquerions pas grand-chose en affirmant que la culture de gauche d'aujourd'hui est la conséquence de l'échec du socialisme, avant, ou après son effondrement. Que pouvons-nous dire de la génération des années 60, qui puisse expliquer où nous en sommes aujourd'hui ?

La radicalisation des années 1960 aux États-Unis

Permettez-moi de me focaliser sur les États-Unis – pas parce que je sous-estimerais l'importance de mai 68, ou la radicalisation des années 60 dans d'autres pays – mais parce que les modes intellectuelles actuelles dont je parle, sont quand même lourdement soumises à l'autorité de la philosophie française, laquelle est la plus étendue et la plus évidente aux États-Unis. En adaptant mon propos aux conditions de son expérience nationale, le lecteur constatera que, *mutatis mutandis*, (et malgré les particularités persistantes idéologiques et politiques des États-Unis), beaucoup de ce que j'affirme peut aussi se généraliser aux autres pays.

La génération des années 60, spécialement aux États-Unis, a grandi dans ce que certains appellent « l'âge d'or » du capitalisme. Et si le XXe siècle a connu une véritable mutation historique, celle-ci a eu lieu au moment où la génération de l'après-guerre succédait à celle de l'entre-deux-guerres. Ces deux générations avaient évidemment des expériences formatrices complètement différentes : la première avait fait l'expérience de la Grande Dépression et celle de la Seconde Guerre mondiale. Son expérience principale du capitalisme, ce qu'elle avait appris à penser comme étant l'état normal du capitalisme, c'était la crise économique et la guerre.

Qu'en est-il alors de ceux qui appartiennent à la génération d'*après-guerre* ? Quelles étaient leurs présomptions de base ? Que pensaient-ils du capitalisme ? Il y a quelque temps, j'ai lu un article rédigé par quelqu'un qui fut un radical des années 60, et qui l'est resté. Il suggérait que beaucoup de radicaux des années 60 étaient des « keynesiens qui s'ignoraient ». Il voulait dire que la rhétorique révolutionnaire de beaucoup de gens ne s'appliquait ni à la révolution ni au socialisme. Elle s'appliquait en fait à la réalisation des

espérances de 1945. La génération des années 60 présumait la permanence du capitalisme de l'État-Providence, mais en attendait de vastes améliorations.

Or, disait l'auteur de cet article, le problème de la gauche d'aujourd'hui, ce n'est pas la fin du communisme, mais la fin de l'espoir. En un mot, le problème n'est pas que la gauche aurait fait la paix avec le capitalisme, et qu'elle associerait – à tort ou à raison – le socialisme à l'échec de l'expérience du communisme. Au contraire, le problème est qu'elle associe le socialisme à l'échec d'un capitalisme relativement humain.

Évidemment, cet auteur écrivait dans le contexte britannique, où les promesses de 1945 semblaient très différentes de celles des États-Unis. Après tout, la génération des années 60 en Grande-Bretagne pouvait regarder en arrière, vers ces soldats de la classe ouvrière, revenant de guerre et élisant un gouvernement travailliste. Et certains de ces ouvriers avaient vraiment des attentes révolutionnaires. Mais ces remarques à propos des années 60 en Grande-Bretagne m'ont amenée à me demander si l'on ne pouvait pas dire quelque chose de comparable à propos des États-Unis. Évidemment, il y a des différences importantes, et pas seulement dans le mouvement ouvrier des deux pays. Beaucoup, voire une majorité des étudiants radicaux des États-Unis, et même certains d'entre eux qui se disaient socialistes, ne pensaient pas vraiment à l'économie capitaliste, que le contexte soit keynesien ou autre. Les dénonciations du pouvoir des grandes sociétés et de l'État étaient sans doute très courantes. Mais pour beaucoup de gens, les luttes pour les droits civiques ou contre la guerre du Viêt-nam, étaient le principal terrain de bataille, et pas vraiment celui de l'économie capitaliste. Il y avait évidemment les groupes anti-impérialistes et favorables à la libération des Noirs, qui avaient adopté des positions léninistes ou maoïstes. Mais ils représentent un cas particulier, et je crois que même ces derniers avaient du mal à prendre vraiment conscience du capitalisme. Mais cela est une autre histoire.

Le rêve déçu d'un capitalisme plus humain

De toute façon, même certaines des positions les plus radicalement antiracistes et anti-impérialistes, n'étaient pas nécessairement anticapitalistes. Dans la mesure où les gens se référaient à l'économie capitaliste, il est probable que beaucoup pensaient moins à la manière de l'abolir qu'à la manière d'y intégrer les groupes exclus. Il n'est donc pas déraisonnable d'affirmer qu'ils étaient, dans un sens, keynésiens inavoués ou inconsciemment sociaux-démocrates (une telle démocratie sociale, ni un État-Providence – dans le sens européen –, n'ayant jamais existé aux États-Unis, l'émergence d'une telle formation aurait pu cependant constituer, en fait, un développement significatif). De toute façon, il est probablement exact que beaucoup de radicaux

de ma génération, s'ils pensaient ainsi, aspiraient tout au plus à un capitalisme plus humain et démocratique – sans racisme ni impérialisme, mais encore fondamentalement capitaliste.

Mais la situation est plus complexe que cela. De puissants obstacles barraient la route aux revendications de nombreux militants étudiants voulaient obtenir satisfaction dans le cadre d'un capitalisme dans les limites duquel se cantonnaient leurs aspirations « révolutionnaires ». Qu'ils soient ou non anticapitalistes, ils se sont trouvés confrontés aux forces puissantes du racisme, et surtout de la guerre froide. En particulier, ils se sont heurtés à la toute puissance de l'État, parfois de façon assez dramatique. Il y eut ainsi une disproportion très importante entre ce qu'ils ont obtenu et ce qu'ils ont dû faire pour l'obtenir.

En d'autres termes, si les années 60 semblaient pour beaucoup de gens une période révolutionnaire, ce qualificatif s'appliquait moins aux objectifs de transformation affichés qu'à la confrontation nécessaire à leur réalisation, même des plus limités de ces objectifs. Des transformations importantes ont été réalisées. Mais le capitalisme étant ce qu'il est, le monde ne s'est pas beaucoup amélioré. En fait, dès la fin du boom d'après-guerre et l'amorce d'une offensive du capital, la situation s'est très vite dégradée.

Ce dont je parle donc ici, c'est de l'histoire d'une déception historique, et pour beaucoup, cela a été la déception de l'échec d'un capitalisme plus humain. Ce que j'essaie de décrire, c'est qu'au fond, nous avons une génération qui avait plus de raisons de croire dans les possibilités du capitalisme, qu'aucune autre génération auparavant, certainement plus que la génération de l'entre-deux-guerres. Mais celle-ci avait également ses raisons spécifiques et historiques d'être déçue. En fait, les gens ont été déçus et défaits autant par ce qu'ils ont réalisé que par ce qu'ils n'ont pu réaliser.

Autre question : beaucoup de gens de cette génération d'après-guerre, surtout aux États-Unis, avaient cessé de croire que la classe ouvrière pourrait être un agent de changement. Cela était vrai à des degrés divers dans d'autres pays, mais les États-Unis étaient peut-être caractéristiques de la façon dont même les socialistes ont été convaincus que le consumérisme avait acheté la classe ouvrière. L'héritage le plus durable de cette tendance a probablement été le travail de ceux qui ont fini par croire qu'eux-mêmes, en tant qu'étudiants et intellectuels, pouvaient remplacer la classe ouvrière en tant qu'agents de l'Histoire. Pour certains, cela a pu aggraver le sentiment d'une déception historique : après tout, si les étudiants et les intellectuels étaient les agents de l'Histoire, l'échec de la révolution n'était la faute de nul autre qu'eux-mêmes. Et certains ont tiré une autre leçon de cet échec : au lieu d'un simple désespoir, ils sont tombés dans une sorte de démesure, une sorte de défaitisme bizarre combiné à une arrogance intellectuelle poussée : ayant abandonné toute idée de transformation sociale, ils ont déplacé le terrain de la « révolution » vers l'École, vers l'étude scholastique des textes, remplaçant la révolution socialiste

par une déconstruction post-moderniste et une « transgression » scholastique. De toute façon, quel que soit le chemin que prendra cette génération en fin de compte – qu'elle choisisse la « globalisation » et « TINA » (There Is No Alternative : il n'y a aucune alternative), la « post-modernité » et la « transgression » scholastique ou quelque autre option – celle-ci était peut-être la première à être confrontée aux vraies limites du capitalisme. Il se peut qu'elle ait été la première génération à avoir l'expérience d'un capitalisme relativement réussi, et en même temps, à être confrontée de façon assez dramatique à ce que le capitalisme ne pouvait pas offrir, même à son plus haut niveau de réussite.

La redécouverte de la logique du capitalisme

Maintenant, il existe deux façons de réagir à ce réveil brutal – ou bien, pour le dire autrement, le réveil a été beaucoup plus brutal pour certains que pour d'autres. Pour les uns, jamais le capitalisme ne pourrait offrir le monde meilleur que la génération des années 60 réclamait. Pour d'autres le capitalisme ne peut plus livrer maintenant ce qu'il avait su offrir auparavant. Et pourquoi pas ? Parce que nous avons vécu une époque de mutation, de changement historique massif, et cette rupture historique a changé la logique du capitalisme d'une façon fondamentale.

Dans ce contexte, il n'est pas difficile de voir pourquoi le langage de la mutation semble si attrayant. Supposons que vous souteniez habituellement la possibilité réelle d'un capitalisme humain. Cela paraissait le résultat inévitable du développement capitaliste et du progrès, auxquels il suffisait d'ajouter un tout petit coup de pouce de luttes populaires. Il serait alors tout à fait naturel de dire en premier lieu, non pas que cet espoir ait contenu quelque chose de profondément irréaliste, mais que la logique du capitalisme avait subi une mutation historique majeure, un changement fondamental : les choses qui étaient possibles auparavant, ne le sont désormais plus. En particulier, la globalisation ne serait ainsi plus un processus historique à long terme, enraciné dès le départ dans les dynamiques de base du capitalisme, mais au contraire, une nouvelle époque historique, avec une logique capitaliste différente et nouvelle.

En fait, tout se passe comme si certaines personnes venaient de découvrir le capitalisme. Elles peuvent qualifier l'époque de nouvelle, peut être simplement parce que la logique de base du capitalisme s'impose de nouveau, après l'anomalie exceptionnelle et momentanée du boom d'après-guerre. Elles peuvent l'appeler globalisation ou post-modernité, mais pour elles, c'est le capitalisme qui renaît en fait aux alentours de 1972, et qui semble avoir mis fin à tous leurs espoirs.

Mais supposons qu'au lieu de cela, bien que nous ayons toujours appuyé l'État-Providence et toutes les victoires majeures réalisées par l'élite populaire à l'intérieur du système capitaliste, nous ayons toujours douté de la possibilité de maintenir à long terme un capitalisme à visage humain, supposons que nous ayons toujours douté de la capacité du capitalisme de maintenir un ordre social vraiment démocratique et humain. Supposons que nous ayons toujours pensé que la social-démocratie était un moment court et passager dans l'histoire du capitalisme, que ce n'était pas le produit final du progrès capitaliste, mais que cela dépendait de conditions historiques et transitoires très spécifiques. Supposons que nous ayons toujours cru que les impérialistes capitalistes de l'accumulation et de la maximalisation des profits imposeraient des limites très rigides à la démocratie, la justice sociale, la santé, l'environnement, etc. Dans ce cas, les événements actuels ne nous apparaîtraient pas comme un changement majeur dans la logique du capitalisme, mais exactement comme la logique du capitalisme tel qu'il a toujours été. Naturellement, nous reconnaîtrions que de nombreux changements se sont produits durant le processus du développement capitaliste, mais nous aurions beaucoup moins de raisons de croire que les développements récents constituent une grande rupture historique.

On ne peut mettre en doute le fait que le capitalisme soit devenu plus universel, plus incontesté, plus pur et inaltéré, que jamais auparavant. Mais l'universalisation prend un aspect différent selon le point de vue duquel on se place. Le modèle de globalisation-mutation historique tend à ne rien voir d'autre que le triomphe du capitalisme. La globalisation en tant que processus historique est ce que Marx avait vu : les contradictions fondamentales du système, la logique contradictoire de l'expansion du capitalisme. Sous cet angle, la globalisation confirme les prévisions de Marx, selon lesquelles chaque tentative de surmonter la crise capitaliste prépare les crises ultérieures encore plus destructrices, et restreint les possibilités d'empêcher les futures. Les contradictions du capitalisme se manifestent de manière nouvelle et aggravée, justement parce que, comme Marx l'avait dit, les anciennes méthodes de sortie de crise sont de moins en moins valables ; en d'autres termes, précisément parce que le capitalisme est si universel.

Par exemple, le capitalisme avait l'habitude de résoudre ses crises en s'étendant vers l'extérieur, par l'expansion impérialiste. Maintenant que le capitalisme est devenu politiquement universel, les vieilles formes d'impérialisme, d'expansion coloniale par la force militaire ne sont plus utilisables. Les nouvelles formes d'impérialisme – contrôle financier, manipulation des marchés, dette, etc. – sont beaucoup plus profondément enracinées dans la logique du marché capitaliste et ainsi, plus sujettes à ses contradictions systémiques.

L'universalité du capitalisme signifie que l'économie capitaliste pénètre encore plus la compétition globale, la plupart des économies capitalistes dépendent des exportations à un degré quasi-suicidaire, et davantage de

compétiteurs travaillent pour le même marché global. En même temps, pour se rendre plus « compétitifs », ils restreignent le pouvoir d'achat des mêmes consommateurs qu'ils essaient justement d'atteindre. Et ils créent, non des valeurs d'utilisation réelle, mais une richesse fictive, échangée autour du monde à la vitesse de l'éclair, dans un boom du marché des actions complètement détaché de toute réalité matérielle. Entre-temps, le mouvement ouvrier dans différents pays recommence à donner une fois de plus signe de vie ; nous avons assisté à des manifestations de rues, – du Canada au Mexique, de la France à la Corée du Sud – contre le néo-libéralisme et la globalisation.

Les développements actuels ne représentent pas une rupture historique, mais une partie du processus du développement capitaliste et son expansion. Ce processus a toujours été et demeure encore aujourd'hui fondamentalement contradictoire. Les forces du capitalisme sont en même temps des points faibles. C'est plus vrai que jamais. En fait, ce que les gens appellent la globalisation, avec toutes ses contradictions devenant de plus en plus transparentes, pourrait être le point de départ de politiques anticapitalistes, comme il n'y en a pas eu depuis longtemps.

Les contradictions du capitalisme ont donc des significations. La première, de nouveau, c'est qu'un capitalisme vraiment humain et démocratique n'a jamais été capable de se maintenir sur le long terme. La seconde, c'est que des possibilités nouvelles se présentent désormais aux politiques socialistes.

Retour sur l'histoire algérienne

par Sadek Hadjeres*

Évoquer l'impact de l'œuvre de Marx en Algérie, n'est pas un simple devoir de mémoire. L'importance de cette réflexion est à la mesure de la période qui s'ouvre en Algérie, en liaison avec les évolutions mondiales.

L'islamisme politique, en particulier dans ses manifestations les plus violentes, s'était présenté ces dernières années dans notre pays comme la seule alternative possible, face d'un côté aux nuisances du capitalisme néocolonial ou de celui en vigueur dans les pays riches d'Occident et d'un autre côté, face à l'échec du socialisme ou prétendu tel (l'algérien dit « spécifique » ou celui de stature mondiale qui s'est développé puis effondré dans les pays de l'Est).

Après avoir fait un moment illusion aux populations, l'hégémonisme islamiste a commencé à refluer de par les multiples incohérences du modèle qu'il prétendait imposer, et de par les pratiques barbares des groupes les plus extrémistes qui s'en réclamaient. Ce début de reflux se fait malheureusement dans des conditions de désarroi et de division du champ politique progressiste algérien et de dégradation dangereuse du tissu social. Tout cela risque de

* Premier secrétaire du PAGS d'Algérie (Parti d'avant-garde socialiste d'Algérie, clandestin) de 1966 à 1990. Chercheur en géopolitique à l'Université Paris VIII.

compromettre les recompositions souhaitables. Tout cela replace la pensée héritée de Marx dans notre pays devant un nouveau cycle historique de responsabilités. Chez nous comme ailleurs, face aux contradictions économiques, sociales, politiques, géostratégiques et culturelles qui ont redoublé d'intensité et de complexité, l'histoire n'est pas finie, elle n'a pas vu la mort des idéologies.

Cela m'incite, non comme spécialiste des questions théoriques, que je ne suis pas, mais comme l'acteur politique algérien que j'ai été durant le demi-siècle écoulé, à essayer de repérer la concordance ou les écarts qu'on a pu constater entre les anticipations des énoncés théoriques et la réalité vécue ou nos propres représentations de cette réalité et de cette théorie.

Grandeur et faiblesses de la théorie

Je tiens d'abord à souligner, précisément parce que mon approche en cette occasion se veut critique et autocritique, l'apport à mes yeux inestimable, direct et indirect, qu'a été celui du marxisme à la cause nationale et sociale algérienne. Je n'ai pas la possibilité d'illustrer ici ces apports et ces influences bénéfiques, mais les oublier serait amputer la critique elle-même de sa dimension créatrice.

En même temps, on doit admettre que, dans des conditions qui donnaient en Algérie un champ libre important de créativité au marxisme, et alors que plusieurs faiblesses ou étroitesses des organisations nationalistes ont entraîné des conséquences qu'on mesure mieux aujourd'hui, la « greffe » de la théorie marxiste sur le mouvement national et social algérien, bénéfique à bien des égards, a connu elle aussi des faiblesses et des erreurs importantes. Certaines, que je pourrais qualifier de quantitatives (quoique liées dans leurs causes à un déficit qualitatif), résident dans l'espace et le statut réduits qui ont été dévolus aux activités théoriques dans notre pays au cours de ce demi-siècle. Le second déficit, davantage de l'ordre du qualitatif, est lié à une espèce de détournement des approches théoriques dans divers domaines, par l'influence entrecroisée d'enjeux géo-politiques ou géo-stratégiques d'une part, de distorsions épistémologiques d'autre part.

Durant ma vie de militant communiste, nous nous répétions avec conviction un *leitmotiv : la théorie sans pratique est impuissante, la pratique sans théorie est aveugle.* Ce raccourci en forme de sentence voulait sans doute exprimer en termes opératoires un aspect fondamental que Lucien Sève souligne ainsi : « le texte du *Manifeste*, qui est éminemment théorique, est étayé de bout en bout par une position philosophique, le point de vue de la pratique. »

Forts de la sentence précitée et de la pertinence profonde qu'elle exprimait sous une forme simple, nous nous sommes souvent laissés aller à l'idée rassurante d'une théorie magique, espèce de « prêt-à-porter », point d'appui à peu près infaillible, garante de notre foi et de nos certitudes idéologiques. Cette théorie ainsi idéalisée était d'autant plus porteuse de nos espoirs politiques qu'elle était confortée par l'élan formidable d'émancipation des travailleurs et des peuples qui a caractérisé plusieurs décennies du XXe siècle. Elle était d'autant plus précieuse à ceux d'entre nous qui avaient fait comme moi leurs premières armes dans le mouvement nationaliste, que ce dernier nous était apparu cruellement dépourvu de « boussole » à caractère scientifique, jusqu'à parfois en récuser l'utilité.

Mais tout en portant aux nues cette théorie et ses titres de noblesse, nous l'avons dans les faits négligée au bénéfice d'un activisme patriotique ou ouvriériste censé mieux nous enraciner dans les réalités. Nous reconnaissions la nécessité de mieux gérer les interférences entre théorie et pratique, mais dans les faits il nous était plus facile de plier ces interactions à des schémas préétablis. Cette approche sélective d'une théorie figée dans une fonction utilitaire de justification de la « ligne politique » du moment, au détriment de « l'analyse concrète des réalités concrètes », n'avait que peu à voir avec l'effort pour enrichir et faire évoluer cette théorie à l'unisson de la vie.

J'ajouterai à cela un facteur aggravant qui a beaucoup affecté l'accumulation et la transmission de l'expérience et de la réflexion théorique à travers les générations militantes successives : c'est le caractère extrêmement hâché de l'existence du mouvement communiste algérien, la plupart du temps clandestin et réprimé, avec de trop courtes périodes de répit et d'activités légales qui ont laissé peu de temps pour décanter les expériences par l'organisation des échanges, des débats, des thèmes de recherches et par l'encouragement moral des chercheurs, notamment communistes, dont le nombre et la qualité à la fin des années 1980 étaient largement reconnus.

Lutte de classes et problèmes identitaires

Comment la vie a-t-elle infirmé ou confirmé les indications que nous pensions tirer de la théorie ? J'essaie d'en donner ici un aperçu dans les grandes lignes :

Un problème crucial a été celui de l'articulation entre la lutte des classes (comme principe et réalité) et les problèmes qu'on appellerait aujourd'hui identitaires. J'entends par là des problèmes liés aux appartenances conflictuelles à des champs religieux, ethno-linguistiques, culturels ou idéologiques auxquels s'identifient les différents protagonistes de la scène socio-politique.

Toutes les fois que les communistes algériens ont pu maîtriser cette liaison, en donnant à chacun de ces facteurs la part qui lui revenait selon les conditions et les objectifs prioritaires de l'étape considérée, leur influence et leur implantation ont été plus rapides et plus solides. À l'inverse, ils ont connu des déboires préjudiciables aux avancées du mouvement national et progressiste tout entier quand ces interactions et leurs équilibres ont été ignorés ou non maîtrisés.

Peut-on rattacher certaines des approches unilatérales ainsi constatées à la prégnance ou à l'incompréhension de formules lapidaires, ambiguës ou détachées de leur contexte telles que : « *Les prolétaires n'ont pas de patrie* » « *La religion opium du peuple* » ou « *Ni Dieu ni César ni tribun* » ? Pourquoi alors dans les années même où « en-deçà des Pyrénées » on réconciliait la Marseillaise et l'Internationale, pendant qu'on glorifiait la fraternité de lutte patriotique entre « ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas », au-delà des Pyrénées on sous-estimait ou contrecarrait l'élan libérateur des valeurs nationales d'autres peuples tels que ceux du Maghreb ?

Élargissant la réflexion géographiquement et dans le temps, ne peut-on imputer, au moins en partie, la relative marginalisation des courants communistes dans le monde arabe et musulman à une espèce de surdité des approches qui se réclamaient du marxisme aux interactions politico-culturelles : celles-ci étant réduites à subordonner bureaucratiquement le culturel au politique ?

La façon administrative, encore mal connue, avec laquelle a été réglé le problème national considérable posé en théorie et en pratique par le communiste et Tatar musulman *Soltan Galiev* dans les années 1920 du régime soviétique, ne fait-elle pas partie des interrogations que suscite aujourd'hui la pensée de Marx (originelle ou telle qu'elle a été interprétée) ?

On peut se demander enfin s'il n'y a pas eu dans la période la plus récente une résurgence de ce genre d'approche unilatérale dans des secteurs démocratiques algériens, y compris parmi des communistes. Au nom d'un modernisme élitiste ou d'un laïcisme inadapté à son contexte, ils ont négligé, traité par des amalgames frisant parfois le mépris, des faits culturels ou de société majeurs dont, malgré des exceptions qui indiquent qu'une autre voie était possible, ils ne parvenaient pas à comprendre les modes d'expresssion contradictoires. J'ai en vue ceux qui n'ont saisi ou voulu saisir qu'une seule des facettes, réellement condamnable, de la poussée identitaire qui a jeté récemment dans les bras de l'islamisme politique hégémoniste une partie du peuple croyant. Ils ne prenaient pas assez en compte les conséquences du traumatisme causé à ce peuple autant par les manifestations nationales et internationales d'une modernité matériellement et moralement accablante que par la pérennisation des agissements clientélistes et antidémocratiques du pouvoir.

Lorsqu'une telle appréciation émane d'ex-communistes (qui bien qu'ayant rompu formellement avec cette appartenance, sont encore souvent considérés

idéologiquement comme tels dans l'opinion), elle est plus lourde de conséquences. Elle apparaît en effet à nombre de travailleurs et de couches populaires croyantes (plutôt portées dans leur immense majorité à souscrire au fameux pari de Pascal) comme un double abandon, une double « trahison », autant pour leurs intérêts de ce monde que pour ceux de l'au-delà. Ces croyants chez qui l'esprit citoyen n'était qu'en gestation, déjà défiants envers ceux qui à leurs yeux niaient ou dénigraient l'ancrage psycho-culturel arabo-islamique dont se nourrissait leur protestation politique contre l'arbitraire, ont vu ces mêmes partisans de la démocratie s'éloigner délibérément de la légitimation et de la défense concrète de leurs aspirations sociales. Traditionnellement le point fort des communistes et des nationalistes de progrès était jusque-là pourtant un champ de luttes qu'ils s'efforçaient d'articuler et de faire converger avec son volet complémentaire culturel et « identitaire » dans les représentations les plus progressistes de la cohésion nationale.

Cette opposition-exclusion entre les dimensions culturelle et citoyenne de la nation, entre valeurs islamiques et démocratie politique et sociale, était d'une certaine façon similaire et symétrique à celle prônée par les islamistes, qu'ils croyaient contrer ainsi. Ils la fondaient sur une conception primaire de la modernité, marquée par deux caractéristiques pas si nouvelles que cela dans leur essence. Leur néo-modernisme a conjugué en effet : d'un côté un économisme fondé cette fois sur la confiance illimitée dans les vertus d'une « loi du marché » frisant l'ultra-libéralisme ; et de l'autre côté un républicanisme réducteur qui, consciemment ou non, oppose comme si c'était une fatalité incontournable les contraintes multiples de l'édification de l'État et les besoins sociaux et démocratiques de la société.

Aboutissement pratique : désertion des luttes sociales, considérées à tort comme une diversion à la nécessaire répression des manifestations terroristes des groupes extrémistes se réclamant de l'islamisme. Au même moment, les militants islamistes mettaient l'accent sur les injustices sociales et s'étaient placés de cette façon plus près encore des couches déshéritées, à l'une des sources les plus profondes de la crise.

Le besoin d'autonomie du mouvement communiste

Pour une longue période (surtout les deux premières décennies des soixante-dix dernières années) il est difficile, en dépit de certains efforts réels engagés dans ce sens, de parler d'une pensée ou d'une stratégie marxiste algérienne suffisamment autonomisées, de telle sorte qu'elles tiennent compte au plus près des données algériennes (nationales ou de classe) dans l'élaboration des orientations de lutte.

Je ne peux développer ici les différentes raisons qui ont contribué à cette carence, en dépit de l'intérêt théorique et pratique énorme de cette question.

Toujours est-il que l'efficacité et l'emprise sur le réel du mouvement communiste algérien ont été les plus grandes toutes les fois que, malgré les pressions liées aux enjeux de pouvoir ou à la pesanteur des contextes géopolitiques (externes ou internes), ce mouvement est parvenu à sauvegarder une autonomie politique et organique suffisante dans sa vision stratégique ou ses approches tactiques.

On trouvera avant ou après l'indépendance de l'Algérie d'abondants exemples ou contre-exemples de cette maîtrise difficile, qui exige de combiner des capacités de pensée et de mobilisation indépendante avec la souplesse des larges alliances autour d'un point précis, avec d'autres forces qui se placent sur des positions politiques et idéologiques éloignées, voire opposées sur d'autres questions.

Le rapport entre réforme et révolution

Comment opérer sur le terrain la jonction entre la perspective de la révolution (proche ou lointaine) et la voie des réformes déja accessibles ? Ce point n'a cessé d'être pour nous, comme pour tout le mouvement ouvrier et communiste international, un problème à la fois fondamental et ayant de fortes incidences au jour le jour. Qu'il s'agisse de l'indépendance nationale ou du socialisme, les Algériens se réclamant du marxisme ont été plus d'une fois confrontés à la difficulté de définir les tâches venues à maturité dans le contexte du moment, sans risquer de tourner le dos aux exigences d'une longue marche vers leur idéal plus lointain.

Dans la recherche de l'approche optimale, cette difficulté a favorisé la tendance à invoquer de façon scolastique des critères ou des situations similaires glanées dans les œuvres de Marx ou d'autres classiques. D'où les qualifications polémiques (empruntant beaucoup au langage de la géométrie) de « déviations » sectaires ou opportunistes, gauchistes ou droitières, de solutions médianes assimilées à des compromissions ou à des renoncements envers les présumés modèles, déposés comme des étalons de mesure à retrouver dans les citations de ces œuvres. Le recours à la théorie se muait en imitation dogmatique qui contrecarrait l'effort pour assimiler et faire progresser les précieux acquis théoriques à partir de réalités nouvelles et des enseignements tactiques et stratégiques des combats en cours.

Au cœur de la tragédie algérienne actuelle, face à un intégrisme qui a dévoyé l'islam à des fins politiques, de forts tiraillements continuent à écarteler le corps politique à vocation démocratique dans la compétition biaisée entre les utopies impuissantes à court terme et les impasses des luttes

terre à terre et au jour le jour. La tentation s'est faite jour dans des groupes restreints encore influencés par un schéma scientiste qu'ils imputent à Marx, d'opposer aux hégémonismes islamistes et du pouvoir nationaliste, des projets de société fortement idéologisés, censés réaliser une « rupture » avec le passé. Le mot de rupture est devenu le maître-mot magique d'un grand nombre de ces projets volontaristes. Ces ruptures, séduisantes pour ceux qui en sont déjà convaincus, sont frappées d'un double handicap qui les stérilise : elles sont présentées à la fois comme des exigences à réaliser immédiatement « pour le bien » des intéressés même par voie autoritaire, mais dans le même temps préconisent de véritables « tables rases » pour lesquelles en fait la majorité de la société n'est pas susceptible de se mobiliser ou peut même dans l'état actuel en combattre des aspects essentiels.

L'expérience nous a appris pourtant autre chose. Il est bien vrai que les changements nécessitent souvent de faire sauter brutalement dans des périodes de flux populaire, pacifiquement ou par la voie armée, certains des verrous qui bloquent les évolutions de progrès. Mais cela débouche sur des changements profonds et durables seulement en fonction d'une mobilisation plus consciente du corps social, qui détermine en dernier ressort le contenu et les rythmes de ces changements. Les ruptures dialectiques supposent la prise en compte des continuités et des points d'appui nécessaires à leur réalisation. Les suridéologisations mécaniques tendent à leur substituer des cassures artificielles, qui malgré leur coût élevé, ramènent plus souvent en arrière.

La démocratie comme fin et moyen

En plusieurs circonstances, le problème de la démocratie comme fin et moyen a été posé par la vie au mouvement communiste algérien et l'a confronté à des choix et à des tensions (internes ou avec nos partenaires dans le mouvement national).

Les communistes algériens ont été sensibilisés à ce problème parce qu'ils ont vécu à plusieurs reprises des situations dans lesquelles ils ont subi simultanément la double pression et les feux hostiles d'hégémonismes croisés. Durant la guerre de libération, d'un côté les colonisateurs, de l'autre les étroitesses et sectarismes nationalistes. Après l'indépendance, d'un côté les nationalistes conservateurs, de l'autre les islamistes. Dans tous ces cas, la résultante s'inscrivait dans une gamme allant des tentatives d'étouffement plus ou moins subtil des communistes, codifiées dans la théorie du « cocon de chrysalide » selon l'expression définie au Congrès de la Soummam du FLN (Front de Libération nationale) en 1956, à l'extermination physique pure et simple.

Cela nous a amenés à prendre davantage en charge la dimension du combat pied à pied pour la démocratie en ses diverses formes. Pour cette raison, dans les situations de confusion politique comme celle qui a caractérisé la période du parti unique de 1962 à 1988, le PCA (Parti communiste algérien) et le PAGS (Parti de l'avant-garde socialiste) ont préconisé comme meilleure voie celle de s'appuyer sur l'éveil et la lutte pacifique mais résolue des composantes de la société. Ils n'ont pas craint, dans l'Algérie devenue indépendante, d'aller à contre-courant de l'oppositionnisme aventuriste selon lequel, par un mimétisme infondé envers la guerre de libération, le pouvoir ne s'arrache ou ne se conserve que par les armes ou les complots. Ces orientations et mentalités, partagées successivement par plusieurs des protagonistes de la crise actuelle, ont été pour beaucoup dans le déficit de culture démocratique déploré aujourd'hui.

Cela n'a pas mis pour autant les communistes à l'abri, à des degrés divers, de la maladie chronique de notre société et de son champ politique, l'esprit et les manipulations d'appareil, l'hégémonisme des clans se substituant à des modes de régulation plus démocratiques. Approuvant la tendance habituelle chez les marxistes à récuser en bloc la démocratie formelle bourgeoise, nous avons souvent revendiqué la liberté d'expression et d'organisation surtout pour nous-mêmes et les organisations de travailleurs et pas assez pour les autres.

Je pense que cette insuffisance s'est prolongée ultérieurement dans la tendance chez certains à privilégier les seules méthodes autoritaires et administratives pour la solution des crises aigues dans la société. Elle s'est exprimée aussi dans la tendance à privilégier, y compris dans des conditions légales normales, le centralisme sur la démocratie dans le fonctionnement interne des organisations politiques.

Ainsi la lutte reste encore difficile et compliquée en Algérie pour humaniser le mouvement social et le fonctionnement des partis par des valeurs et des normes démocratiques fortement intériorisées.

L'ensemble de ces remarques m'amène à exprimer une conviction qui est en même temps un questionnement sur l'avenir.

La théorie a confirmé et confirmera sa grandeur par son entrelacement fécond avec la vie. Elle manifeste une faiblesse incurable chaque fois qu'elle est révérée comme un monument et que ses disciples l'étouffent sous les louanges improducives. Grandeur et faiblesses ne sont pas le fait de la théorie comme abstraction, mais le fait des acteurs qui la pensent et la vivent.

Les idées de Marx s'enrichiront et connaîtront de nouveaux développements dans l'ensemble du mouvement démocratique des nouvelles générations algériennes, si l'interaction de ces idées avec la pratique sociale prend toujours mieux en compte les différentes dimensions de la vie, dans trois domaines où l'Algérie a inscrit un grand déficit :

– un mouvement social autonomisé capable de traduire les aspirations de progrès des composantes de la société à partir de leurs potentialités réelles ;

– un champ politique plus imprégné de culture démocratique et plus vigilant envers les pulsions hégémonistes dans la vie politique nationale ou le fonctionnement interne des partis ;

– une réflexion théorique et culturelle se différenciant de l'idéologisation des problèmes et qui, sans utilitarisme, opère la jonction entre cette réflexion et les besoins du mouvement social.

Pour que l'Afrique se libère...

par Sémou Pathé Guèye*

Ce que l'on est convenu d'appeler la « mondialisation » est un processus éminemment complexe du fait de la diversité et de l'enchevêtrement des phénomènes, des tendances et des niveaux de réalité (donc de compréhension) qui en déterminent le contenu concret. Il est donc tout à fait naturel qu'il fasse l'objet d'analyses différentes et même parfois contradictoires. Mais sur un fait au moins, l'unanimité semble être faite : il s'agit d'une donnée objective et d'une tendance irréversible de l'évolution contemporaine qui vont marquer de plus en plus le contenu et les modalités de l'existence des sociétés et des individus en leur sein, en même temps d'ailleurs qu'au plan international, elles détermineront les rapports entre les États ainsi que la place de chacun d'eux dans le monde.

Parce que l'Afrique n'existe pas sur une autre planète, elle ne peut manquer d'être concernée par ce processus de portée universelle qui lui pose des défis spécifiques qu'il convient d'identifier rigoureusement pour leur trouver des réponses appropriées et pour essayer d'entrevoir des perspectives

---

* Docteur d'État ès Lettres et Sciences Humaines, Maître de Conférences au Département de philosophie. Université Cheikh Anta Diop, Dakar (Sénégal).

qu'il appartiendrait alors à ses différentes forces vives de travailler à rendre positives dans le contexte, qui est le sien, d'un retard historique multiforme.

Notre continent saura-t-il, et si oui, à quel prix, se frayer un chemin, s'assurer une « présence » effective dans cette « mondialisation » et même, pourquoi pas, contribuer à en déterminer l'orientation et le contenu ?

La tendance au fatalisme et à la résignation

Il n'y a probablement aujourd'hui aucun autre continent, où il soit plus important pour les populations qu'en Afrique, de se convaincre que l'Histoire, n'en déplaisent à certains thuriféraires du libéralisme politique qui prétendent que cette idéologie est en train d'en écrire l'ultime page, n'a pas fini sa marche vers un monde différent de l'actuel, un monde qu'il n'appartiendrait qu'aux hommes, par leurs luttes, de faire advenir et de rendre meilleur.

L'importance particulière d'une telle idée en Afrique réside dans le fait que le temps semble y avoir suspendu son vol sur un présent de misère, de frustrations et de désillusions de toutes sortes, en développant ainsi massivement chez les populations une forte tendance à accepter leur sort avec d'autant plus de fatalisme et de résignation, que tout est fait et dit quotidiennement pour leur faire admettre une fois pour toute qu'il serait illusoire de leur part de s'attendre à mieux. La crise des modèles de développement – capitalisme et socialisme – qui servaient de paradigmes aux stratégies politiques, économiques et sociales dont aucune des variantes (pas toujours ressemblantes d'ailleurs aux modèles dont elles se réclamaient), n'a finalement tenu ses promesses dans le Continent, renforce cet état de fait. Elle débouche de fait sur une crise de perspective et d'orientation, d'autant plus grave pour l'avenir du Continent que la tendance y était déjà très forte, au niveau des élites dirigeantes, à appréhender dans le court terme les problèmes et à essayer de les résoudre au cas par cas.

Le bricolage et le pilotage à vue, dans la conduite des affaires publiques, trouvent donc là un terrain d'autant plus propice, qu'ils sont bien en phase avec le pragmatisme qui est en train d'être présenté comme le dernier mot de la sagesse et de la lucidité politique, tout cela au grand dam de populations abandonnées à elles-mêmes dans la recherche de lendemains qui chantent. Que celles-ci puissent donc croire, sur des bases solides, que le bonheur et la liberté sont encore possibles, et qu'ils sont au bout de la détermination dont elles sauraient faire preuve pour les conquérir, en somme que leur avenir n'est pas définitivement bouché, puisqu'il ne sera que ce qu'elles en feront par leur action, est assurément d'une portée capitale aujourd'hui en Afrique. Car il n'y a rien de mieux, nous semble-t-il, pour faire renaître chez ces populations la confiance en elles-mêmes, pour les remettre debout, pour leur restituer

progressivement l'initiative politique et, ainsi, favoriser la puissante mobilisation qui leur incombe pour pouvoir surmonter leurs handicaps actuels et se mettre en meilleure situation face aux défis de la mondialisation.

Garder ainsi l'espoir d'un avenir qui reste ouvert sur une réelle perspective de libération n'autorise toutefois pas à entretenir une quelconque illusion sur la possibilité de faire des économies sur le développement historique réel.

Dans les années de lutte pour l'indépendance et jusqu'à la fin des années 1980, la bataille des idées en Afrique au sujet de la transition à un autre régime économique et social a été marquée par les discussions autour de l'existence ou non d'une voie originale de passage à une autre forme de société généralement considérée comme ne pouvant être que « socialiste ». Le rapport des forces qui existait à l'échelle mondiale, et les préjugés favorables que les stratégies d'édification socialiste suscitaient à l'époque auprès de très larges secteurs de l'opinion démocratique et progressiste des pays du tiers-monde, faisaient que très peu de régimes s'y réclamaient ouvertement du capitalisme, certains préférant couvrir par différentes appellations locales (« socialisme africain », « Authenticité », etc.) des politiques qui étaient pourtant franchement inspirées par des principes capitalistes souvent « tropicalisées » d'ailleurs au point d'en devenir méconnaissables.

La crise des modèles communautaires et socialistes

Par ailleurs, dans le contexte de l'affrontement des deux systèmes, capitaliste et socialiste, sur le terrain continental, notamment au début des années 1970, le « socialisme réel » avait aussi ses variantes africaines à travers ce que l'on appelait les « États à orientation socialiste », réputés s'être engagés dans une voie spécifique – dénommée «voie de développement non capitaliste » – d'approfondissement du contenu anticapitaliste du mouvement de libération nationale.

Ce qui est frappant, c'est que malgré une nette différence dans les sources d'inspiration, le premier se réclamant des sociétés africaines traditionnelles dont le communautarisme, pour ne pas dire le « communisme » originel, était censé prédisposer naturellement celles-ci au socialisme, et le second d'un «marxisme » revu et corrigé à la lumière des intérêts stratégiques du « socialisme réel », le « socialisme africain » et le concept de régime à « orientation socialiste » partageaient de fait la même illusion, celle selon laquelle il était possible de « sauter » l'étape du développement capitaliste, donc d'économiser les souffrances et les douleurs qui l'accompagnent, pour atterrir de plein pied dans une société « socialiste », moyennant, il est vrai, des conditions qu'il serait long de développer ici. Le résultat de ces stratégies de « raccourci historique », a été l'aggravation du retard économique et social du Continent,

où, en fin de compte, les tâches historiques par l'accomplissement desquelles Marx et Engels définissaient la mission « civilisatrice » du capitalisme ont été laissées en rade, sans pour autant que le « socialisme africain » et l'« orientation socialiste », là où leur mise en œuvre, effective ou seulement proclamée, était censée résoudre ces tâches, aient donné des preuves évidentes de leur aptitude à le faire.

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail de l'analyse des raisons complexes et multiples de ces échecs, une leçon au moins nous semble pouvoir en être tirée, celle de la nécessité pour l'Afrique de rompre avec l'illusion consistant à croire qu'en matière de développement et de libération, elle pourrait continuer de vouloir avoir le beurre et l'argent du beurre, c'est-à-dire le résultat sans les souffrances et les luttes par lesquelles les autres continents, notamment ceux d'entre eux qui sont aujourd'hui les mieux lotis, en sont arrivés là. Voilà pourquoi notre continent doit s'astreindre à l'effort de lucidité nécessaire, pour pouvoir identifier correctement, parmi les multiples exigences et tâches que l'Histoire inscrit à son agenda, celles dont la compréhension et la prise en charge conséquente pourraient la mettre en meilleure situation pour affronter les autres avec le maximum de chances de succès.

Décomplexer le rapport au passé

Une première exigence qui nous semble s'imposer à nous de ce point de vue est celle de la « reconstruction » de notre rapport avec notre propre passé. Car dans un monde aux prises avec toutes les évolutions que recouvrent la notion de « mondialisation », évolutions qui brouillent si facilement les repères et mettent en péril les identités surtout celles comme les nôtres – cela nous permettrait incontestablement de disposer d'un socle solide auquel nous pourrions continuer de nous arrimer solidement pour pouvoir résister aux tempêtes et aux turbulences de l'histoire.

Reconstituer notre rapport au passé signifie, d'abord, « décomplexer » ce rapport, c'est-à-dire nous laisser convaincre une fois pour toute que l'Afrique n'a pas été que ce continent « sans histoire » qui n'aurait été capable de s'intégrer à l'histoire universelle qu'à la remorque des autres.

Au moment où, ici et là, on cherche à prendre prétexte de notre retard pour distiller insidieusement dans nos esprits le doute sur nos capacités de prendre efficacement en charge notre propre destin, et donc pour nous désarmer psychologiquement devant l'immensité des problèmes qui se posent aujourd'hui à nous, nous rappeler nous-mêmes, mais aussi rappeler aux autres ce que fut l'apport spécifique de notre continent au progrès de la civilisation mondiale, revêt une importance toute particulière. Cela n'a, au demeurant, rien à voir avec un nombrilisme historique et culturel qui nous fermerait au

reste du monde. C'est tout simplement une façon de nous mettre psychologiquement en condition de pouvoir nous resituer dans la dynamique spécifique de notre propre histoire, pour pouvoir en tirer tout le profit possible, en nous laissant porter par elle, avec force et assurance, dans notre marche vers le futur.

Il s'agit, en un mot, d'apprendre à revivre notre passé de façon non plus passive mais créatrice, en prenant objectivement en compte ce qu'il a pu recéler d'éléments de force mais aussi d'éléments de faiblesse, pour en tirer les leçons nécessaires à une claire orientation de notre action présente et future. Cela implique évidemment, au plan méthodologique, une démarche de restitution de ce passé qui ne limiterait pas son ambition à restaurer l'image de nos « grandes figures » et à souligner l'éclat réel ou présumé de leurs faits et gestes, ou à exalter à satiété des « valeurs traditionnelles » auxquelles il ne reste parfois que le mérite d'avoir existé. Car une démarche qui s'en tiendrait à cela ne pourrait nullement nous permettre de tirer du passé les ressources de dynamisme et de créativité qui nous sont nécessaires aujourd'hui, pour alimenter et fortifier en permanence notre identité, et, par conséquent, pour permettre à celle-ci de faire face plus efficacement à la « mondialité » en marche, et de contribuer effectivement à la diversification et à l'enrichissement de son contenu civilisationnel en lui donnant un caractère authentiquement universel.

Inverser la logique du développement

Une seconde exigence nous semble résider dans la nécessaire mise en perspective de nos actions historiques. Nous devons donc savoir clairement où aller et comment y aller. À l'ère présumée de la « fin des idéologies », il peut paraître quelque peu anachronique de vouloir ainsi, comme par la bande, réintroduire un débat que la crise des modèles de développement signalée plus haut rend, aux yeux de certains, inutile désormais : la seule attitude que dictent aujourd'hui les circonstances étant ce pragmatisme consistant à n'appréhender les problèmes et les solutions qu'au cas par cas, tels qu'ils se présentent ici et maintenant.

Mais ceux qui pensent ainsi ne le font pas, manifestement pour notre bien. Car ce qu'ils attendent de nous sans nous le dire explicitement, c'est que nous renoncions de fait à toute démarche tendant à scruter nous-mêmes, par la pensée, la situation de notre continent, afin de pouvoir identifier rigoureusement les problèmes que nous pose la construction de notre avenir et de formuler de façon autonome et responsable les solutions qui nous paraissent les plus aptes à les résoudre. Cela leur permettrait assurément de continuer à concevoir pour nous des « idéologies » qu'ils nous vendraient comme des « prêt-à-porter » intellectuels.

Résister à ce terrorisme intellectuel, qui cherche à enfermer notre propre réflexion dans le « goulag » des certitudes intellectuelles toutes faites et parfois mal faites, complaisamment présentées aujourd'hui comme l'achèvement même de la pensée politique, économique et sociale, nous permettrait de remettre utilement en chantier la notion de « développement », en tenant compte de l'expérience historique des autres continents ainsi que des possibilités objectives que l'évolution du monde laisse entrevoir dans ce domaine pour nos peuples.

Il se trouve que, lorsqu'on réinterroge cette notion à la lumière de l'expérience des peuples dits « développés », et quelle que soit l'orientation idéologique, capitaliste ou socialiste, qui était censée guider leurs pas dans ce sens, on se rend compte qu'elle a reposé jusqu'ici sur un postulat qui s'est avéré finalement n'être qu'une illusion. C'est le postulat selon lequel les sociétés humaines gagnent nécessairement en liberté et en bonheur au fur et à mesure que, grâce à un développement toujours plus poussé de la science et de la technique, elles accroissent leurs ressources et les richesses matérielles. En étant donc orientée vers une finalité essentiellement quantitative, celle d'une croissance qui se subordonne l'homme au lieu de se subordonner à la satisfaction constante de ses besoins essentiels, cette logique de développement a abouti de fait à de graves dérapages parmi lesquels on pourrait citer, sans être exhaustif : la mercantilisation des valeurs humaines les plus nobles et un certain dessèchement éthique de l'existence humaine, un fossé paradoxalement de plus en plus grand entre les riches et les pauvres à l'intérieur des sociétés comme à l'échelle mondiale, une gestion suicidaire du patrimoine écologique de l'humanité dont la survie se trouve ainsi menacée.

D'où, nous semble-t-il, la nécessité d'inverser cette logique de développement, en faisant de l'homme son point de départ et son aboutissement, en considérant par conséquent que le développement authentique, durable, est d'abord et avant tout une affaire de qualité de vie humaine, enfin, que les taux de croissance et autres indicateurs matériels de « progrès », quelque indispensables qu'ils soient, ne doivent cependant jamais être compris autrement que comme de simples moyens au service d'une fin qui doit rester l'homme.

À cet égard, on ne soulignera jamais assez les limites d'une approche uniquement économique, pour ne pas dire économiciste, des problèmes du développement. Dans la mesure où celui-ci se présente comme une réalité multidimensionnelle qui embrasse la totalité de l'existence humaine en visant le progrès harmonieux et équilibré de ses différentes sphères, matérielle, sociale et spirituelle, individuelle et collective, son approche correcte excède les limites théoriques et méthodologiques d'une science particulière quelle qu'elle soit. D'où la nécessité sur ce point d'améliorer, en en créant les cadres appropriés, la coopération interdisciplinaire et pluridisciplinaire des chercheurs africains, non seulement de ceux d'entre eux qui travaillent dans les

différents domaines des sciences humaines et sociales, mais aussi entre ces derniers à et leurs homologues des sciences de la nature.

D'autre part, puisque tout ce que fait l'homme, ou plus exactement, tout ce qui entend se faire par l'homme et pour l'homme, doit nécessairement prendre en compte sa « culture », la notion de « développement » telle que nous l'avons définie plus haut doit pouvoir toujours intégrer, dans la démarche visant à la réaliser, les réalités culturelles et les systèmes de valeurs qui servent de cadres d'existence, de comportement et de pensée, de paramètres et de repères spécifiques aux peuples concernés. Il s'agit là d'une évidence dont la prise en compte permanente aurait permis certainement d'éviter beaucoup de déboires.

La faillite de bon nombre de projets de développement en Afrique nous paraît en effet particulièrement instructive à cet égard. Les « experts » aiment souvent, dans ce cas, invoquer une prétendue résistance à la « modernité », alors que ce qui est généralement en cause, c'est la démarche même qui a cru pouvoir faire bon marché de la rationalité culturelle spécifique à l'œuvre dans les mentalités et les comportements des populations concernées. D'où l'importance, pour toute stratégie de développement soucieuse de s'assurer le maximum de garanties de succès, d'une connaissance toujours plus fine des réalités et des valeurs culturelles africaines, une plus grande sensibilité à ce qui constitue leur spécificité, sans pour autant tomber dans le travers d'un « exceptionnalisme » à tout crin ni renoncer à l'effort de distanciation critique, nécessaire pour pouvoir faire la juste part des choses. De la même manière, la vigilance s'impose face à certaines conceptions et démarches qui nous viennent de l'extérieur déguisées sous le manteau d'une scientificité ou d'une universalité au-dessus de tout soupçon, alors qu'elles ne constituent en réalité que de simples préjugés.

Développer un potentiel scientifique et technologique

Une autre exigence à laquelle notre continent, dans sa quête de bonheur et de liberté, doit aussi impérativement faire face, peut-être la plus essentielle de toutes, c'est celle d'un développement scientifique et technologique, correctement orienté certes, pour pouvoir autant que possible épargner à notre continent les dérapages signalés plus haut, mais engagé cependant avec toute la détermination qu'exige le retard important déjà accusé dans ce domaine. Pour trois raisons au moins, l'Afrique ne saurait aujourd'hui faire fi d'une telle exigence.

La première de ces raisons nous semble résider dans le fait qu'il n'y a de meilleur moyen que le développement de la science et de la technique pour nous assurer une maîtrise effective de notre environnement naturel et social.

La seconde, c'est que le développement, quelle que soit l'idée que l'on s'en fait, devient inconcevable sans l'élaboration et la large diffusion d'une « culture de développement » au niveau des populations. Or celle-ci, sans pouvoir se réduire à la science, ne pourrait cependant se passer de ces valeurs hautement scientifiques que sont, le sens et le souci permanent de l'efficacité, l'esprit d'initiative, de rigueur, d'organisation et de méthode, le culte de l'objectivité, la capacité de création et d'innovation mais aussi de remise en question permanente de soi et de ce qu'on fait, et l'aptitude à assimiler rapidement l'innovation. Nous verrons une troisième raison dans le fait, largement admis aujourd'hui, qu'aux pouvoirs traditionnels, militaire, économique voire managérial, sont venus se substituer ces « nouveaux pouvoirs » qu'assure la maîtrise des savoirs et des technologies de pointe, nés précisément à la faveur de la révolution scientifique et technologique, et dont dépendra de plus en plus la place de chaque nation dans le nouvel ordre mondial en gestation.

Il se trouve que, malgré notre retard scientifique et technologique, retard qui peut donner l'impression que la conquête des cîmes de la science et de la technologie contemporaines est désormais pour nous un combat perdu d'avance, l'Afrique peut légitimement continuer de nourrir une grande ambition en la matière.

Deux raisons au moins autorisent un tel optimisme. La première de ces raisons, c'est que, malgré les apparences, notre continent dispose déjà, sur place ou disséminée de par le monde, dans des secteurs décisifs, d'une masse critique appréciable de chercheurs et de praticiens de haut niveau. Certes une partie de ce potentiel scientifique et technologique est détournée au profit de l'étranger, soit par la fuite des cerveaux, soit par des « projets » et instituts de recherche travaillant sur place mais pour des intérêts et des objectifs parfois fort éloignés de ceux du continent. Une autre partie de ce potentiel est quasiment stérilisée par le manque de moyens, par des conditions d'existence et de travail qui se dégradent de jour en jour, par l'absence de politiques et de structures cohérentes et adaptées de développement de la science, de diffusion et d'exploitation de ses résultats, autant de carences qui « démotivent » nos chercheurs et affectent le volume et la qualité de leur production. Il suffirait de combler ces lacunes pour créer les conditions d'une vigoureuse impulsion de la recherche scientifique et technologique. Elle se développe non pas de façon cumulative et linéaire mais par bonds et par rupture. Nous voulons dire par là qu'aucun peuple, quel que soit son niveau de développement scientifique et technologique de départ, n'est plus condamné à devoir passer par toutes les étapes du progrès scientifique et technique, pour peu qu'il dispose d'un potentiel conséquent d'hommes et de femmes capables qui, à défaut de créer eux-mêmes les nouveaux savoirs, techniques et technologiques, sont capables de les assimiler rapidement et, au besoin, de les reproduire et de les transformer conformément à leurs réalités et conditions locales. Or cette condition, comme nous l'avons vu plus haut, est très largement remplie

en Afrique. Elle peut certes et doit être améliorée par la création et le développement d'une puissante base autonome de production, de collecte et de diffusion de l'information scientifique, technique et technologique de pointe, avec un effort particulier sur celle disponible sur l'Afrique, qu'il faudrait autant que possible rapatrier dans notre continent, mais aussi sur celle produite dans les différents domaines du savoir, sur place et de par le monde par des Africains. Si cette dernière condition était satisfaite, nous pourrions mesurer objectivement le poids et la valeur de l'apport de la matière grise africaine, plus important qu'on ne veut souvent le reconnaître, au mouvement intellectuel scientifique et technologique contemporain. Il faudrait aussi, toujours dans le même cadre, élever le niveau et la qualité de nos systèmes d'éducation et de formation installés aujourd'hui par le manque de moyens dans un état de crise structurelle et de déliquescence chronique qui, au regard des exigences d'efficacité et de compétitivité que la mondialisation pose dans ce domaine, ne peut que perpétuer et aggraver notre marginalisation.

En prenant au sérieux de telles exigences – celle de la reconstruction de notre rapport au passé, celle d'une remise en perspective théorique et culturelle de la notion de développement, afin de mieux orienter la marche de notre continent vers le futur, enfin, celle de la conquête des nouveaux savoirs et pouvoirs contemporains qu'assure la révolution scientifique et technologique contemporaine, – avec ses corrollaires que sont le développement d'une puissante base autonome de production, de collecte et de diffusion de l'information scientifique, technologique et le perfectionnement continu de nos systèmes d'éducation et de formation – notre continent, assurément, se placerait dans une meilleure posture, pour pouvoir s'engager avec le maximum de chances de succès dans le renouvellement radical des conditions d'existence en son sein et dans le dépassement, à son échelle et selon ses propres modalités historiques, du capitalisme tel qu'il se déploie à travers le processus contemporain de la mondialisation.

Table des matières

Troisième partie
DE LA RÉALITÉ SOCIALE AU TEMPS DU *MANIFESTE* À CELLE D'AUJOURD'HUI

Quatrième partie
LA PENSÉE THÉORIQUE DU *MANIFESTE* ET SON DEVENIR

Mise en page par Édimicro
29, rue Descartes – 75005 Paris
Tél. : 01 43 25 35 77 & 36 77 – Télécopie : 01 43 25 37 65
E-mail : Edimicro-dafal@wanadoo.fr

Achevé d'imprimer par Normandie Roto Impression s.a.
61250 Lonrai
N° d'éditeur : 5149 – N° fab. : 5199 – N° d'imprimeur : 982129
Imprimé en France

Depuis sa parution, voici 150 ans, Le Manifeste communiste est l'un des textes les plus imprimés et les plus traduits au monde. Rarement dans l'histoire des idées aura-t-on dit autant en faveur de ceux d'en-bas, des exploités et des opprimés, en si peu d'espace. Pour autant, après la chute du mur de Berlin, l'échec des socialismes à l'Est et la mondialisation du capitalisme, cet écrit de Marx et de Engels a-t-il encore une actualité ? Une quarantaine de chercheurs et d'acteurs sociaux des cinq continents amorcent une réponse dans cet ouvrage.

Relire Le Manifeste communiste aujourd'hui, sans dogmatisme ni nostalgie est une nécessité. Cette relecture suppose une investigation rétrospective de l'idée révolutionnaire, du socialisme et du communisme avec leurs apports, leurs tragédies et leurs échecs. À l'heure où le marché capitaliste et le néolibéralisme deviennent toujours plus planétaires et inégalitaires, qu'en est-il des concepts de classe, de démocratie, de révolution ? Est-il encore possible de transformer le monde, d'élaborer des utopies et des projets ? En s'appuyant sur l'étonnante diversité culturelle, géographique et idéologique des apports des chercheurs, ce livre dépasse la simple volonté d'illustrer ou d'actualiser la pensée de Marx. Il s'agit plutôt de la prendre en compte pour la prolonger afin de faire prévaloir aujourd'hui la libre association des individus sur toute forme d'exploitation et d'aliénation.

Les contributions, retenues dans ce livre, ont été produites dans le cadre de la rencontre internationale organisée par Espaces Marx du 13 au 16 mai 1998 à Paris sur le thème : « Manifeste du Parti communiste 150 ans après... Un monde à gagner. »

Les auteurs : Samir Amin, Tony Andréani, Ricardo Antunes, Daniel Bensaïd, Joël Biard, Paul Boccara, Jean-Yves Calvez, Antoine Casanova, Jacques Chambaz, Francis Cohen, Patrice Cohen-Séat, Bogdan Denitch, Francisco Fernandez Buey, Marco Aurélio Garcia, Sadek Hadjeres, Frigga Haug, Eric Hobsbawm, Liêm Hoang-Ngoc, Anne Kane, Boris Kagarlitsky, Gianfranco La Grassa, Georges Labica, Jean Lojkine, Michaël Löwy, Chittabrata Majundar, Henri Maler, Roger Martelli, Ellen Meiksins Wood, Bertell Ollman, Sémou Pathé Guèye, Thomas T. Sekine, Lucien Sève, Arnaud Spire, Joan Tafalla, Jacques Texier, André Tosel.

Prix : 180 F
Code Sofedis/Sodis : 9106004
ISBN : 2-7082-3378-5
LES ÉDITIONS DE L'ATELIER
Les Éditions Ouvrières
12, avenue Sœur-Rosalie
75013 Paris

